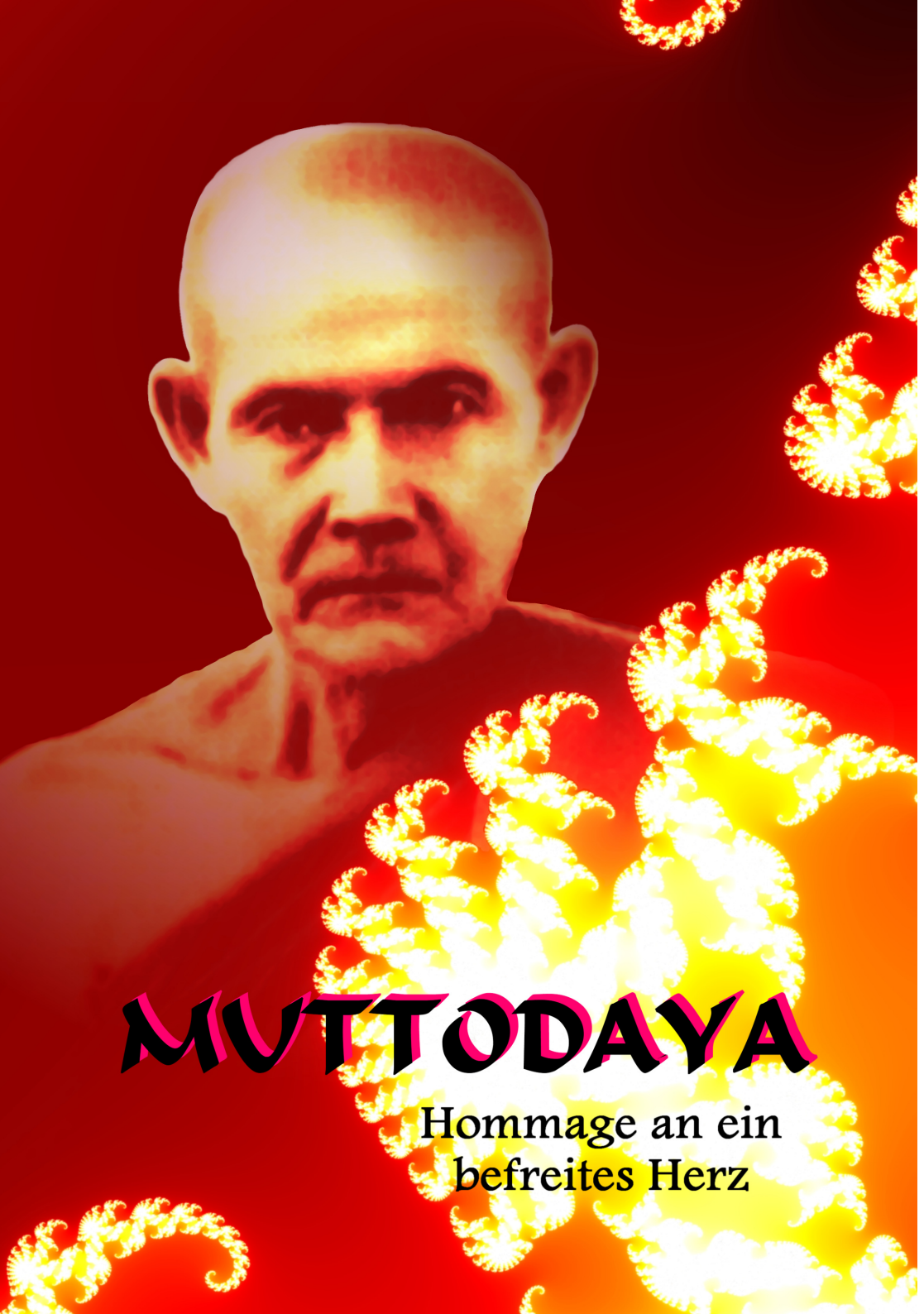

MUTTODAYA
Hommage an ein
befreites Herz

Für meine pubbācariyas und nissayācariyas.

Ein Buch über Than Phra Ācān („Luang Pū") Man Bhūridatto, den größten Meister der Neuzeit in der Tradition der Waldmönche Thailands; über sein Leben und seine Lehre.
Teil 1 ist eine Biografie, die aus mehr als zwei Dutzend thailändischen Quellen zusammengestellt wurde, die bisher noch nicht auf Deutsch und auch nur spärlich in anderen Übersetzungen verfügbar waren.

Teil 2 enthält die Befreiungslehre, wie sie vom Meister selbst niedergeschrieben oder von seinen engsten Schülern notiert wurde. Dieses Material wurde ebenfalls direkt aus dem Thailändischen übersetzt.

Teil 3 enthält Anmerkungen und Kurzbiografien, die weiteren Einblick in die Waldtradition gewähren.

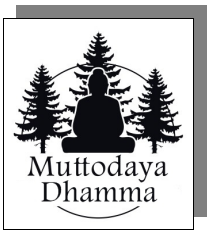
MUTTODAYA

Hommage an ein befreites Herz

Leben und Lehre von Than Phra Ācān Man Bhūridatto

Herausgeber, Übersetzer:

Mettiko Bhikkhu



Eine Publikation von
MUTTODAYA DHAMMA
Buddhistisches Waldkloster MUTTODAYA
Herrnschrot 50
D-95236 Stammbach
Deutschland

MUTTODAYA – Hommage an ein befreites Herz
Leben und Lehre von Than Phra Ācān Man Bhūridatto
© 2014 Mettiko Bhikkhu

Herstellung:
1.Auflage 2014: Book on Demand

2. Auflage gedruckt bei: Bolden Trade, Malaysia, 2015
2nd printing by: Bolden Trade, Malaysia, 2015

3. Auflage: ?

Dieses Buch ist Dhamma-Dāna, ein Geschenk des Dhamma. Eine kommerzielle Verwertung und Verkauf sind ausgeschlossen. Erlaubnis zum Nachdruck oder zu sonstiger Verwertung zur freien Verteilung kann bei der Ordensgemeinschaft des Klosters eingeholt werden.

Umschlaggestaltung, Layout, Skizzen: Mettiko Bhikkhu

Bildquellen: Q4, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 18, 21 (siehe Quellenverzeichnis) und Archiv Muttodaya

Inhalt

Die Trilogie ist komplett....11
Die Biografie....11
Luang Pū Mans Lehre....12
Warum bedeutet Muttodaya eigentlich „Befreites Herz“?....13
Formales....14

DAS LEBEN....17

Kindheit und Jugend....19
Der große Meister in der Tradition der Waldmönche....19
Die Familie....19
Hauslosigkeit....20
Jugendlicher Übermut....20
Der Lehrer....24

Lehrjahre....26
Eintritt ins Mönchsleben....26
Anfangsprobleme....27
Am Phū Lon....30
Luang Phra Bāng....31
Phra Dhātu Phanom....34
Wichtige Kontakte....36
Dhammamedizin....37

Auf der Suche....38
Die vergessenen acht Jahre....38
Thudong nach Burma....39
In der Binghöhle....43
Super Visionen....44

Am Ende der Suche....49
Die endlose Wanderung....49
Der Wendepunkt....52
Sieg über die Dämonen....54
Warum die Thudongmönche gestorben waren....58

Die erste Lehrphase....59
Vorbereitung....59
Die ersten Schüler....62

Rückzahlungen....68
Beginn einer Ära....73
Förderung der Begabten....77
Ein Lehrer für Ordinierte und Laien....83
Der Standard der Waldtradition....86
Wunderbar und erstaunlich....92
Die Dhammatruppe....99
Widerstände und Hindernisse....107
Der Abschied des Meisters....114

Die zweite Lehrphase....117
Muttodaya....117
Höhlenabenteuer....119
In die Berge....128
Phra Khrū Man....133
Die letzte Schlacht....137
Luang Pū Man wird gesucht....144
Schwerter und andere Waffen....153
Hoch oben....154
Verhandlung mit einem Waldelefanten....159
Phra Dhātu Cōm Cäng....161
Wat Araññavivek....166
Lehrer für Devas und Menschen....168
Nichts für ungut....172
Pāṭimokkha....174
Elefanten und Gecken....174
Geschichten aus Mä Kōi....176
Monastisches Training....179
Malaria....181
Beschwörung....184
Ein Student namens Bua....184
Abschied von Chiang Mai....186
Rückreise....186

Die dritte Lehrphase....189
Wat Pā Nohn Nives....189
Notizen zu Luang Pū Mans Charakter....190
Zurück ins Kernland der Bewegung....192
Vorbildliche Praxis....193
Ein Gelehrter wechselt das Lager....195

Im Zweiten Weltkrieg....198
Viel Hin und Her....199
Heilsame Früchte Komplott....202
Zum letzten Mal auf Thudong....205

Die Phase der Sesshaftigkeit....207
Wat Pā Bān Nōng Phü....207
Der Bau von Luang Pū Mans Kuṭi....210
Vernetzung....212
Ungesundes Klima....214
Khō Wat....216
Khrū Bā Ācāns zu Besuch....221
Assistenz....226
Außenstellen und Assistenten, Provinz Sakon Nakhōn....227
Nachwuchs Khrū Bā Ācāns....228
Wichtige Besucher in Wat Pā Bān Nōng Phü....238
Ein strenger Lehrer?....239
Klostermannschaft....243
Mä Chīs....246
Zeremonienmeister....249

Die letzte Phase....254
Vermächtnis....254
Verfall....254
Die letzte Reise....257
Das Ende....263
Planungskomittee....265
Erbschaft....267
Am Verbrennungsplatz....269
Knochenreste....272
Dhammaerbe....273
Ein letztes Geschenk....278

Wo Luang Pū Man die Regenklausuren verbrachte....279

DIE LEHRE....281

Bhūridattadhammovāda....283
Guter Rat von Meister Bhūridatto....283
Mach dir das dreifache Juwel zur Zuflucht....283
Großzügigkeit, Ethik, Meditation....283
Ein guter Mensch besitzt Ethik....289

Die Wesen der Welt existieren ihrem Kamma gemäß.....291
Der Segen vom Einhalten der fünf Ethikregeln.....294

Muttodaya 1
Notiert von Phra Ācān Viriyang Sirindharo.....296
1. Praxis hält die Gute Lehre rein.....296
2. Erst sich selbst gut geübt haben, danach andere schulen.....296
3. Das Wurzelerbe als Startkapital für die Selbstschulung.....297
4. Die Wurzelgrundlage für die Praxis.....298
5. Die Wurzelursache aller Dinge im Universum.....299
6. Der Wurzelvorgang in der Daseinsrunde.....300
7. Der höchste Rang ist die Grundlage von Pfad, Frucht und Nibbāna.…301
8. Die Grundlagen der Achtsamkeit sind das Siegesfeld.....302
9. Praxismethoden der Einsicht.....304
10. Das ursprüngliche Herz ist von Natur aus leuchtend.....309
11. Die Selbstbändigung eines Praktizierenden.....311
12. Mūlatika – die Lehrrede von der dreifachen Wurzel.....311
13. Nur ein Reinheitsengel ist ein wahrhaft Gestillter.....312
14. Nicht-Aktivität ist der Welt Ende.....313
15. Die neun Wohnstätten der Wesen.....314
16. Bedeutsamkeit der ersten, mittleren und letzten Lehrrede.....315
17. Die Arahants jeglicher Art 320

Muttodaya 2
Notiert von Phra Ācān Wan Uttamo.....321
1. (18) Die Wurzel der Meditationsobjekte.....321
2. (19) Zum Thema Ethik.....323
3. (20) Zur Ethik der Zügelung durch den Pāṭimokkha.....325
4. (21) Befreiung nach den Prinzipien des Dhamma.....327
5. (22) Wundersame, erstaunliche Dinge.....330
6. (23) Über Potenzial.....332
7. (24) Ein Dhammagespräch zur rechten Zeit ist der höchste Segen.....333
8. (25) Die Läuterung des Geistes.....334
9. (26) Praxismethode für Menschen, die viel studiert haben.....335
10. (27) Praxis ist immer und überall.....336
11. (28) Jederzeit Dhamma hören.....337
12. (29) Dinge, die zu durchschauen sind.....338
13. (30) Am Anfang der Laufbahn als Bodhisatta.....339
14. (31) Die sechzehnfache Aufgabe.....342
15. (32) Wenn man sich für einen Arahant hält.....343

16. (33) Uṇhassavijaya Sutta....344

Muttodaya 3
Notiert von Phra Ācān Lui Candasāro....346

Gesang der Freiheit
Khandhavimuttisamaṅgīdhamma....367

Luang Pū Mans letzte Ermahnung
Notiert von Phra Ācān Lā Khemapatto....382

ANHANG....383

Kurzbiografien....385
Cao Khuṇ Phra Upālīguṇūpamācariya (Can Siricando)....385
Phra Ācān Sao Kantasīlo....386
Cao Khuṇ Phra Paññāphiśāla Thera (Nū Ṭhitapañño)....387
Somdet Phra Mahāvīravong (Uan Tisso)....387
Cao Khuṇ Phra Dhammapāmokkh (Bunman Mantāsayo)....388
Phra Ācān Köng Adhimuttako....388
Cao Khuṇ Phra Dhammacedī (Cūm Bandhulo)....389
Phra Ācān Wän Suciṇṇo....389
Phra Ācān Tü Acaladhammo....391
Phra Ācān Singh Khantyāgamo....391
Phra Ācān Dūn Atulo....392
Phra Ācān Thōngrat Kantasīlo....392
Phra Ācān Khāo Anālayo....393
Phra Ācān Fan Ācāro....394
Phra Ācān Kū Dhammadinno....396
Phra Ācān Ōn Ñāṇasiri....396
Phra Ācān Thet Desaraṃsī....396
Phra Ācān Lui Candasāro....397
Phra Ācān Chōb Ṭhānasamo....398
Phra Ācān Sām Akiñcano....400
Phra Ācān Brohm Cirapuñño....401
Phra Ācān Lī Dhammadharo....401
Phra Ācān Kongmā Cirapuñño....402
Phra Ācān Mahā Thōngsuk Sucitto....402
Cao Khuṇ Phra Ariyaguṇādhāra (Mahā Seng Pusso)....403
Phra Ācān Mahā Bua Ñāṇasampanno 404
Phra Ācān Cia' Cundo....404
Phra Ācān Viriyang Sirindharo 406

Phra Ācān Wan Uttamo 407
Phra Ācān Lā Khemapatto.....409
Phra Ācān Thōngkham Cāruvaṇṇo.....409

Quellenverzeichnis.....410

Abkürzungen.....416

Anreden, Titel.....416

Transliteration thailändischer Wörter.....417

Glossar.....418

Anmerkungen.....426

Die Trilogie ist komplett

Mit dem vorliegenden Band ist die *Khrū Bā Ācān**-Trilogie komplett. Nicht, dass es von Anfang an eine hätte werden sollen. Als ich begann, Texte von Meistern der thailändischen Waldtradition zu übersetzen, hatte ich überhaupt noch keine Veröffentlichung im Sinn. Es war mehr der Spiegel meiner eigenen Auseinandersetzung mit deren *Dhamma**, etwas, das ich für mich selbst aufgeschrieben habe: ***„Grundloses Herz"***. Es ist ein sehr persönliches Buch geworden.

„Meister der Morgenröte" war eine Antwort auf den Ruf nach „mehr davon", den der erste Band ausgelöst hatte. Der persönliche Bezug ist immer noch stark präsent, weil die Lehrer und Lehren, die im Vordergrund dieser Waldmeister-Anthologie stehen, eine wichtige Rolle in meiner eigenen Praxis spielen. Der Herausgeber tritt da aber schon etwas in den Hintergrund.

Der nächste Schritt: Der Herausgeber hält sich ziemlich raus und lässt fast ausschließlich die Meister selbst zu Wort kommen bzw. Stimmen ihrer Zeitgenossen – ein Schatz an authentischen Quellen, der für westliche Leser bislang noch völlig unerschlossen war. Im Mittelpunkt steht die herausragende Figur der Waldtradition, ihr Gründer und Leiter, *Than** Phra *Ācān** (*Luang Pū**) Man Bhūridatto, ein befreites Herz, ***„Muttodaya"***.

Die Biografie

Warum sollte man überhaupt eine Biografie schreiben? Dhamma ist doch akāliko, zeitlos. In meiner eigenen Praxis konnte ich feststellen, dass die Besinnung auf die Qualitäten der *Saṅgha**, Saṅghanussati, besser funktioniert, wenn dieses Meditationsthema anhand eines Beispiels aus dem echten Leben greifbarer gemacht wird. Mir war dabei wichtig, die hervorragende Stellung von Luang Pū Man deutlich zu machen, ohne ihn außer Reichweite zu rücken und auf ein Podest zu stellen. Seine Lebensgeschichte soll ein Beispiel geben, Ansporn sein und Inspiration erwecken, nicht Gegenstand von Heiligenverehrung und Glorifizierung sein.

Die einzige LP Man-Biografie, die bisher in einer westlichen Sprache (auf Englisch) veröffentlicht wurde, ist ein solches Buch zur Inspiration, aber nur in geringem Umfang eine Informationsquelle über sein Leben. Auf Thai dagegen gibt es darüber hinaus noch eine ganze Reihe von Bio-

grafien und Anekdotensammlungen zu Luang Pū Man. Nachdem der Herausgeber keinem der Autoren Schülerpflichten schuldet, nicht verpflichtet ist, ein bestimmtes Lebenswerk komplett zu übersetzen (und nur dieses), lag es nicht fern, ein Potpourri aus zeitgenössischen Skizzen über LP Mans Leben zu erstellen. Sozusagen das Beste und für deutschsprachige Leser Interessanteste herauszufiltern. (Hier schleicht sich also doch die persönliche Note des Herausgebers wieder ein.)

Dass diese Quellen nicht immer miteinander konsistent, manchmal sogar widersprüchlich sind, ist kein Nachteil. Schließlich ist Wahrheit etwas Individuelles (auch wenn es viele gibt, die an eine Absolute WAHRHEIT glauben). Die unterschiedlichen Blickwinkel werfen mehr Licht auf den Gegenstand der Betrachtung, geben mehr Tiefe, machen das Bild dreidimensional.

Der Quellenabgleich kostete aber eine Menge Zeit und Arbeit. Aus der Fülle biografischer Schnipsel die geeignetste Version herauszusuchen und die Stücke in eine sinnvolle chronologische Reihenfolge zu bringen, erforderte viel textkritische und vergleichende Forschung. Letztendliche Sicherheit kann es hier nicht geben, weil es so gut wie keine zeitnahen schriftlichen Dokumente gibt, sondern oft nur Erinnerungen von Zeitzeugen an Begegnungen mit dem Meister und dessen Erzählungen über sein Leben, die manchmal erst Jahrzehnte später schriftlich festgehalten wurden.

Luang Pū Mans Lehre

Über das Dhammaerbe von Luang Pū Man Bhūridatto lässt sich sagen: Es gibt nur einen Text, der *mit Sicherheit* vom Ehrwürdigen Man selbst verfasst wurde: ***Khandhavimuttisamaṅgīdhamma****. Das handgeschriebene Manuskript trägt seine Unterschrift.[1]

Darüber hinaus gibt es einige Texte, die *wahrscheinlich* von Luang Pū stammen. In Thailand ist akademische Pingeligkeit, was den Umgang mit Textquellen betrifft, ziemlich unbekannt. Inhalte und deren Wirkung sind den Menschen wichtiger als korrekte Zitierweise und Quellenangabe. Gesichert ist, dass Luang Pū Man ein paar weitere Texte ohne Signatur schriftlich hinterlassen hat. In den verschiedenen in Thailand veröffentlichten Kompilationen von Dhammatexten, die ihm zugeschrieben werden, finden sich aber sicherlich auch Mitschriften seiner Vorträge seitens seiner Schüler, also nicht originaler Originalton Luang Pū Man.

Was unmittelbar vom Meister stammt, lässt sich nicht mehr ganz zweifelsfrei rekonstruieren. Ich habe aus dem „gemeinsamen Nenner" der verschiedenen Sammlungen die Texte herausgesucht, die vom Stil und Inhalt her am ehesten dem Meister entsprechen: ***Bhūridattadhammovāda****.[2]

Und es gibt Texte, die *sicher nicht* von LP Man stammen, die aber dennoch als sein Dhammaerbe angesehen werden, weil sie auf Vorträgen des Meisters beruhen, die zeitnah von engen Schülern als Zusammenfassung notiert wurden, und weil sie erhebliche Wirkung in den Kreisen der *Kammaṭṭhāna**-Mönche zeigten. Diese Texte wurden unter dem Etikett ***Muttodaya*** veröffentlicht und bekannt. Es gibt verschiedene Fassungen und Ausgaben davon, so dass man *Muttodaya* eher als ein Motto auffassen kann, nicht so sehr als den Titel *eines bestimmten* Buchs. Mehr dazu steht am Ende der Biografie im Kapitel ***Dhammaerbe***.

Warum bedeutet *Muttodaya* eigentlich „Befreites Herz"?

Das Wort *Muttodaya* ist eine Wortschöpfung von TCK Upālī aus dem Jahr 1928. Ein Pālikundiger würde die Bedeutung aus *mutta*, „befreit(er)", und *udaya,* „Aufstieg, Erscheinen", herleiten, was zu *mutta-udaya* = *muttodaya* verschmilzt. Also das „Erscheinen eines Befreiten" oder so ähnlich[3]. Aber wie kommt es, dass *Muttodaya* als „Befreites Herz" in den Fachjargon der Praxismönche Thailands und weltweit eingegangen ist?

Es ist eine Besonderheit der thailändischen Schrift, dass es unterschiedliche Schreibmodi für Pāliwörter gibt. In der akademischen Biṇḍu-Schreibweise würde man *Muttodaya* als มุฑฺโตทย festhalten. Um weniger gebildeten Menschen entgegenzukommen, wird aber meist die übliche Schreibweise normaler Thaiwörter bzw. eingebürgerter Pāliwörter verwendet: มุตโตทัย**.** Weil der Endvokal wegfällt und aufgrund einer historischen Konsonantenverschiebung wird es „Mutto-thay" ausgesprochen. Die Silbe ทัย (thay) hat jedoch im Thailändischen bereits eine Bedeutung. Es ist ein respektvolles Wort für „Herz"[4]. Thais lesen und hören also automatisch „Mutto-Herz" oder eben „Befreites Herz".

Phra *Mahā** Seng, der erste Herausgeber von Muttodaya-Texten, war ein Pāligelehrter, aber auch Schüler von Luang Pū Man Bhūridatto. Er löste den Konflikt auf typisch thailändische, diplomatische Art in seinem Vorwort zur zweiten Auflage von ***Muttodaya*** 1950:

Die Frage ist aufgetaucht, was dieser Name bedeutet. Die Vergabe des Namens *Muttodaya* für den ersten Satz von Dhammavorträgen von Than Ācān [Man] hängt mit einem Wort der Anerkennung seitens Phra Upālī-guṇūpamācāriya (Siricanda*thera** Can) zusammen, das er nach einem Vortrag von Than Ācān über die Wurzel der Meditationsobjekte im Vihāra Luang, Chiang Mai, geäußert hatte: „Than Ācān verkündet Dhamma durch Muttodaya, als Muttodaya." Than Ācān brachte dieses Wort als Frage in eine Versammlung zahlreicher gelehrter Mönche ein, der auch ich beiwohnte, damals, als er bei mir in *Wat** Suddhāvās, Provinz Sakon Nakhōn, übernachtete. Ich kannte die Bedeutung des Wortes schon, hatte sie aber als nicht-offiziell[5] betrachtet, die sich nur mit dem Herzen erschließen lässt. Er bestätigte mir bei diesem Anlass, dass ich sie korrekt erschlossen hatte, was die vielen anwesenden Mönche in nicht gerade geringes Erstaunen versetzte. Sie bestürmten mich mit der Frage: „Ja, was ist denn nun die Bedeutung?" Ich habe einigen, insbesondere vertrauenswürdigen Mönchen mitgeteilt: „Das Wort *Muttodaya* hat in der Tat eine nicht-offizielle Bedeutung. Aber vielleicht hat es ja zugleich auch eine offizielle Bedeutung. Deshalb habe ich das Wort als Titel für die Vorträge von Than Ācān hergenommen, wobei ich folgende Bedeutung im Sinn hatte: Es sind Dhammavorträge, die den Weg und die Methoden der Praxis aufzeigen und verkünden, die das Entkommen von den Herzenstrübungen und Trieben entstehen lassen. Oder, falls man es kürzer fassen will: Geburtsort der Befreiung." Q1+17

Die implizite Versöhnung der „nicht-offiziellen" mit der „offiziellen" Bedeutung: Der Geburtsort der Befreiung ist ja das Herz. Also darf *Muttodaya* auch offiziell „Befreites Herz" bedeuten.

Formales

Quellenangaben

Für Teil I und II gilt: Alles, was *nicht* in eckigen Klammern steht, ist ein Zitat, stammt aus einer vom Herausgeber übersetzten Quelle. Ein hochgestelltes *Q* mit einer Zahl dahinter weist auf das Quellenverzeichnis hin. Herausgeberischer Text steht in eckigen Klammern.

Zitierweisen von Pālitexten

Einzelne Wörter werden gelegentlich stillschweigend in deutscher Übersetzung wiedergegeben, wenn es sich um Pāliwörter handelt, die bereits als Lehnwörter in die thailändische Sprache eingegangen sind, und wenn sie im Text wie thailändische Wörter eingesetzt werden. Sie werden also wie thailändische Wörter behandelt. Beispiele sind: hetu („het"), kataññū, *citta** („cit"), mūla („mūn"), sāvaka („sāvok") usw. Ähnliches gilt für Wörter, die aus dem Sanskrit stammen, wie zum Beispiel: puruṣa („burut"), garbha („khan"), marga („mak") usw.

Pāli-Fremdwörter werden im Original wiedergegeben, beim ersten Erscheinen kursiv gedruckt, meist mit anschließender Übersetzung. Wenn diese vom Herausgeber hinzugefügt wurde, steht sie in eckigen Klammern. Ein Stern (*) weist auf einen Eintrag im Glossar oder auf eine Kurzbiografie hin. Gelegentlich wird in einer herausgeberischen Anmerkung auf die Übersetzungsweise, Probleme, Mehrdeutigkeiten etc. hingewiesen

Natürlich gibt es unterschiedliche Meinungen zum „Einbürgerungsgrad" des jeweiligen Wortes. Dazu kommt das Problem, dass die Bedeutung im thailändischen Sprachgebrauch oft von der ursprünglichen Bedeutung abweicht, bisweilen sogar erheblich. Andererseits hatte der Ehrwürdige Man Bhūridatto beträchtliche Kenntnisse der Pālisprache und benutzte sie offenbar auf weit weniger „abgeschliffene" Weise als ein durchschnittlich gebildeter Thai. Nicht zuletzt ist zu berücksichtigen, dass der Ehrwürdige Man Pāli mit eigenen Neuschöpfungen und Neudeutungen kreativ einsetzte.

Das Fazit aus all dem: Der Übersetzer hat auf etymologische Sturheit verzichtet und Wörterbuchkonsistenz nicht auf Biegen und Brechen durchgesetzt. Er ist auch nicht in das Syndrom des „Vor-Ehrfurcht-Erstarrens" verfallen, das – aus Angst vor der Verantwortung und dem zwecklosen Streben nach absolut wortgetreuer Übersetzung – bei manchen der bereits erhältlichen Übertragungen (meist ins Englische) zu Unverständlichkeit, manchmal sogar zu Unsinn führt. Der Übersetzer hat mit großem Respekt, nach bestem Wissen und Gewissen und nach Konsultation thailändischer Meister versucht, die Bedeutung der thailändischen Lehrtexte einer deutschsprachigen Leserschaft im 21. Jahrhundert mit normaler Allgemeinbildung und Grundkenntnissen in der Buddhalehre verständlich zu vermitteln. Das erfordert Mut und Selbstvertrauen und macht einen Übersetzer angreifbarer. Aber dieser Übersetzer ist bereit, die

Verantwortung zu tragen, und selbstverständlich für konstruktive Kritik dankbar.

Satzfragmente aus kanonischen Zitaten werden im Fließtext (Blocksatz) kursiv wiedergegeben, meist mit anschließender Übersetzung oder Deutung des Meisters. Wenn die Deutung weit von der wörtlichen Bedeutung abweicht, wird nötigenfalls in einer Anmerkung darauf hingewiesen und eine wörtliche Übersetzung beigefügt.

Zitate, die aus ganzen Sätzen bestehen, werden als neue Zeile zentriert und kursiv gesetzt. Wenn eine (einigermaßen) wörtliche Übersetzung im Thaitext vorhanden ist, steht sie anschließend ebenfalls im zentrierten Satz. Eckige Klammern bedeuten, dass die Übersetzung vom Herausgeber stammt. In den Fällen, in denen der Meister statt einer Übersetzung eine etwas freiere Deutung gab, steht diese im folgenden Text im Blocksatz. Eine wörtliche Übersetzung wurde in solchen Fällen gelegentlich als herausgeberische Anmerkung beigefügt.

Dank

Bei der Übersetzung habe ich Than Ācān Thōngdäng Varapaññō und Khrūcān Ton Dhammarato, vor allem in Fragen des Dhamma, konsultiert. Bei der Übersetzung idiomatischer Phrasen und kniffliger Wortspiele hat Patcharaphorn Kaiser unverzichtbare Hilfe geleistet. Erika Weichert besorgte einfühlsam und gründlich das Lektorat. Ihnen und allen anderen, die an diesem Buch mitgearbeitet haben, gilt mein tiefster Dank. Für alle Unzulänglichkeiten in diesem Buch trägt der Herausgeber die volle Verantwortung.

Möge das Buch für Inspiration beim Leser sorgen und eine Hilfe in der Praxis sein.

Muttodaya Waldkloster

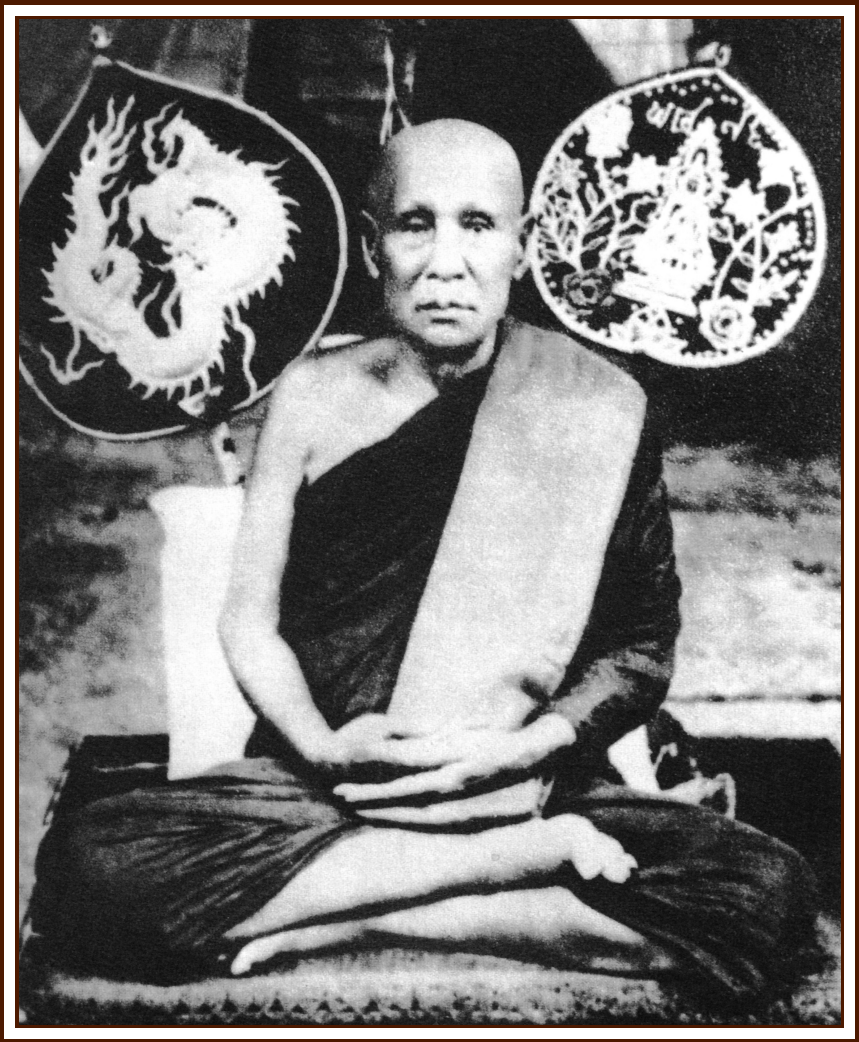


Bild 1: Luang Pū Sao Kantasīlo
mit seinen Insignien als Ñākhū
ca. 1890

Bild 2: Luang Pū Man Bhūridatto
ca. 1927

Bild 3: Luang Pū Man Bhūridatto
1930

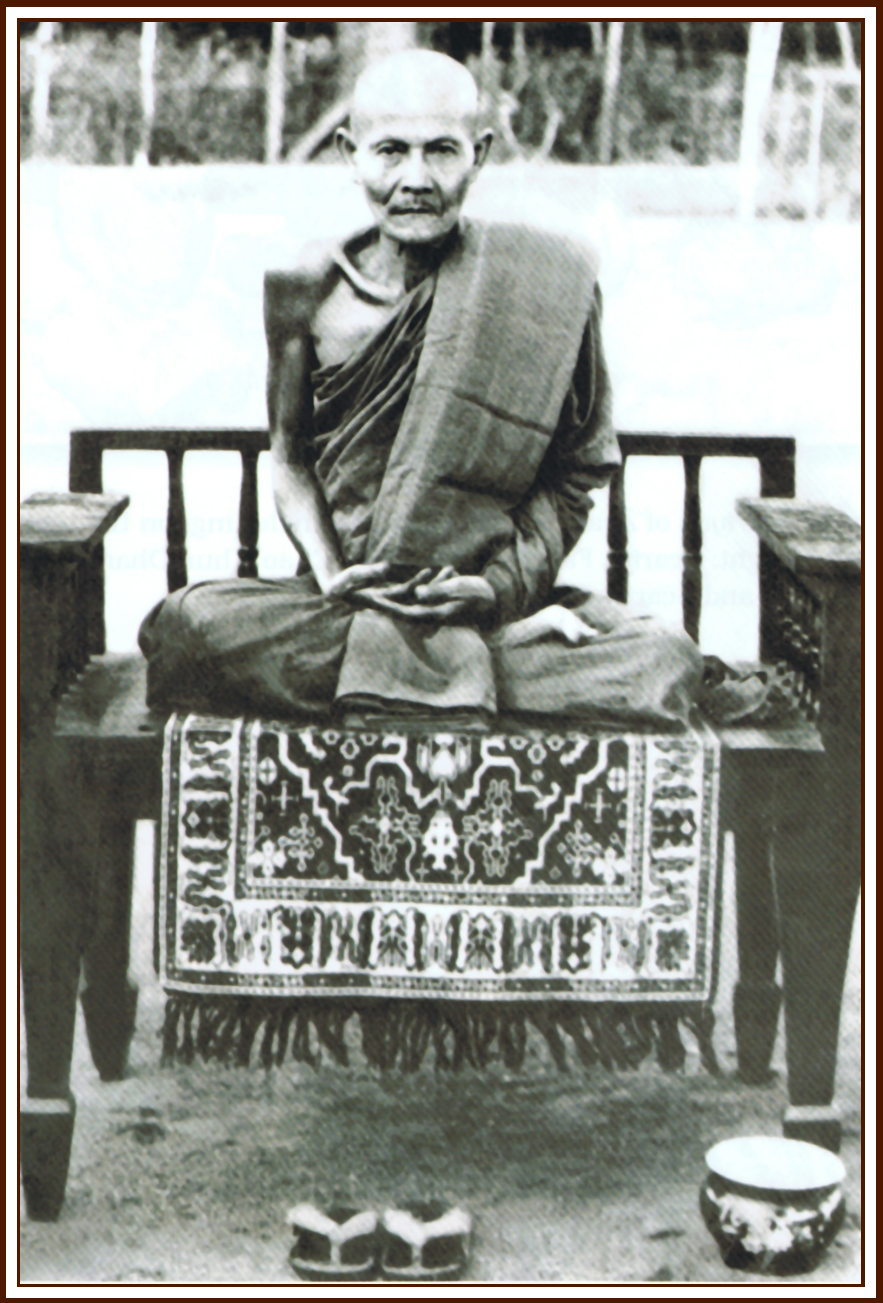


Bild 4: Luang Pū Man Bhūridatto
ca. 1949

TEIL I

DAS LEBEN

Das Leben von Than Phra Ācān Man Bhūridatto

Kindheit und Jugend

Der große Meister in der Tradition der Waldmönche

Luang Pū Man Bhūridatto war ein Großmeister der heutigen Zeit auf dem Gebiet des Einsichtsamtes (*vipassanā**dhura), auch Waldtradition genannt. Ihm wird große Verehrung von Seiten seiner Schüler und Anhänger entgegengebracht wie auch von Buddhisten, die sich für Dhammapraxis interessieren, als herausragendem Vipassanālehrer zur Halbzeit dieses Buddhazeitalters[6], also zur heutigen Zeit.

Aus den Verhaltensmaßstäben seiner Praxis und der seiner Schüler, die nach den Methoden seines Weges geschult und angeleitet worden sind, ergibt sich nichts als Anmut und Striktheit im *Dhammavinaya**, von Anfang bis Ende. Und aus der Essenz seiner Lehrvermittlung bei verschiedensten Anlässen entsteht Dhamma auf hoher Stufe, das zum Kernholz der Lehre vordringt und seit jeher die Herzen jener erreicht, die es hören und kennenlernen dürfen.

Wenn wir seinen Praxisregeln und Lehrdarlegungen mit Überlegung folgen, wird es keinerlei Ungewissheit oder Zweifel darüber geben, dass sie tauglich sind, die verschiedenen Stufen des Dhamma zu etablieren. Und es wird auch keinen Zweifel über die Aussage geben: „Luang Pū Man ist ein *Arahant** zur Halbzeit dieses Buddhazeitalters."

Sowohl seine Praxis als auch seine Lehre sind ein herausragender Beweis, der alle Dhammapraktizierenden zur festen Überzeugung bringt, dass der Weg (*magga**), die Frucht (*phala**) und *Nibbāna** nicht verschwinden, solange es Praktizierende gibt, die der Lehre des erhabenen Buddha folgen.Q5

Die Familie

1870 Luang Pūs früherer Name war Man Känkäo. Er wurde als Sohn von Herrn Khamduang und Frau Can Känkäo am 20. Januar 1870[7] (im Jahr der Ziege) im Dorf Khambong, Gemeinde und Bezirk Khongciam, Provinz Ubon

Rāchathānī geboren (heute: Gemeinde Songyāng, Bezirk Srī Müang Mai).[Q19]

Es war das dritte Regierungsjahr von König Culạcōmklāo, Rāma V. ...

Er war der Älteste von neun Geschwistern. Sechs davon starben bereits in jungen Jahren. Nur Luang Pū und zwei jüngere Schwestern erreichten das Erwachsenenalter. LP Man war von kleiner Statur mit heller Haut und markanten Gesichtszügen. Er war flink und behände, fleißig von Kindesbeinen an. In jener Zeit gab es noch keine Schulen.[Q5]

Er lernte die Schriften jener Zeit im Büro seines Onkels: Thai Nōi-Schrift, Thaischrift, Dhammaschrift und die Khōm-Schrift, die er alle lesen und schreiben konnte. Es heißt, er habe sie schnell gelernt, weil er ein 1880
gutes Gedächtnis hatte, Fleiß und Ausdauer besaß und Freude am Studieren fand.

Hauslosigkeit

Als er 15 Jahre alt war, wurde er im Dorftempel von Khambong zum Novizen ordiniert. Wer bei der Ordination sein *Ācariya** war, ist nicht bekannt. Nach seiner Ordination eignete er sich im Kloster seines Lehrers 1885
Wissen auf religiösem Gebiet an: die verschiedenen Rezitationstexte und einige Lehrreden. Er konnte sich alles schnell merken und fand die Unterstützung seines Lehrers, weil er sich voll und ganz dem Lernen hingab. Sein Verhalten war ausgesprochen tadellos. Als er 17 Jahre alt war, bat ihn sein Vater zu entroben, um bei der Arbeit in Haus und Hof zu helfen. Also legte er die Robe ab und half seinen Eltern nach Kräften.

Er erzählte, dass er nach seinem Entroben stets daran dachte, wieder die Ordination zu nehmen. Das ging ihm nie aus dem Sinn. Das lag einerseits wohl daran, dass das Mönchsleben von jeher seinem Charakter entsprach. Andererseits blieb ihm auch stets die Order seiner Großmutter im Sinn: „Du musst für die Oma ordinieren, weil es für die Oma so schwer war, dich groß zu ziehen!“ Dieser Befehl seiner Großmutter bohrte ständig in ihm.[Q1]

Jugendlicher Übermut

In seiner Zeit als junger Mann im Laienstand war er Räpper und Sänger. Bei einer Gelegenheit stieg er bei einem großen Festival [in einem Nach-

barort] auf die Bühne, um im Wettstreit mit einer jungen Frau, die als Expertin im Duell bekannt war, zu räppen und zu singen[8]. Jenes Festival hatte Tausende von Besuchern. Aus Spaß stieg ihm die Idee auf, und so stieg er auf die Bühne und forderte die Frau zum Sängerwettstreit auf. Oder vielleicht war er auch ein bisschen verliebt in sie, das können wir nicht wissen. Jedenfalls kam eine ganz unerwartete Tollkühnheit in ihm hoch.

Die Frau hieß ihn als Herausforderer willkommen. Doch als gerade mit den Klōn-Versen begonnen wurde und das Duell noch gar nicht weit fortgeschritten war, stand er schon auf der Verliererseite. Nachdem sie zwei, drei Runden im Klōn hinter sich hatten, kam ein Engel gerade rechtzeitig zu Hilfe. Bei jenem Festival war nämlich auch … [ein Freund aus Khambon namens Can[9]] zugegen, ein Laie im jungen Mannesalter, aber etwas älter als Than Ācān Man. Er war mit zum Festival gegangen und hörte nun den Wechselgesang zwischen dem jungen Mann Man und der jungen Frau, wie sie sich im Feuer des Klōn-Rhythmus gegenseitig gar kochten.

Er sah die Felle davon schwimmen, weil seine Partei, nämlich Than Ācān Man, schon etliche Runden des Klōn verloren hatte. Wenn das noch lange so weitergehen sollte, würde er den Ring sicher nicht aufrecht verlassen können. Vielleicht würde die junge Frau ihn sich gar über die Schulter werfen und ihn herabschleifen wie ein gesichtsloses Bündel; denn diese Frau hatte schon etliche Arenen erfolgreich überstanden. Und unser Mann machte gerade eben die ersten Gehversuche auf der Bühne.

Mutig, aber ohne Verstand, ist er hinaufgesprungen, um sich mit einem Tiger oder Leoparden zu messen. Auch wenn es sich um ein Tigerweibchen handelt, so hat es doch den Rachen voller Reißzähne. Aber unser Tiger ist zwar ein Männchen, hat aber gerade erst ein paar Milchzähne bekommen. Wenn er weiter unartig ist, wird ihm die Tigerin bestimmt die Haut abziehen und sie auf dem Markt feilbieten. Unser guter Man erkennt den Tiger nicht, er sieht in ihr nur die junge Frau. Er erkennt nicht, dass er in Todesgefahr schwebt. Wir müssen einschreiten, um seine Haut zu retten, sonst endet sie garantiert auf einem Marktstand.

Nach diesen Überlegungen sprang er auf die Bühne und machte eine Szene: „Man, verdammt nochmal! Mensch, ich bin auf der Suche nach dir fast krepiert. Deine Mutter ist von einem hohen Gebäude gefallen und liegt auf dem Boden. Ich bin nicht sicher, ob sie schon tot ist oder noch am

Leben. Als ich ihr zu Hilfe kam, hat sie mir aufgetragen, nach dir zu suchen. Ich bin schon den ganzen Tag unterwegs, bis jetzt, und ich hab noch keinen Bissen im Magen. Ich fall gleich um."

Der gute Man war total schockiert. Auch die junge Frau war aufgrund dieses Tricks schockiert. Man konnte sich nicht zurückhalten und fragte sofort: „Wie geht es meiner Mutter, Kumpel Can?" Der gute Can tat so, als sei er völlig erschöpft, als würde er gleich auf der Bühne umkippen. „Ich denke, deine Mutter wird schon tot sein. Und ich sterbe auch gleich vor Hunger und Erschöpfung." Nach diesen Worten packte Can Freund Man am Arm und zog ihn von der Bühne, vor Tausenden von Leuten, die ebenso schockiert und überrascht waren. Dann rannten sie gemeinsam so schnell sie konnten durch die Menschenmenge.

Als sie das Dorf verlassen hatten, wollte Man unbedingt mehr über den Zustand seiner Mutter wissen und fragte nochmal nach: „Wie kam es, dass meine Mutter derart von einem Haus stürzte, so dass sie dann auf dem Boden lag?" Can antwortete: „Ich weiß den Grund selbst nicht genau. Als ich sie sah, rannte ich hin, um ihr zu helfen. Sie trug mir auf loszulaufen, um dich zu suchen. Ich bin sofort hierher gerannt. Wie soll ich da die Einzelheiten wissen?" – „Aber so, wie es für dich aussah, liegt meine Mutter im Sterben, oder?" fragte Man ganz besorgt. Can gab zur Antwort: „Wie auch immer, wir sind ja jetzt unterwegs, um selbst herauszufinden, ob sie schon tot ist oder noch am Leben."

Dann hatten sie das Dorf weit hinter sich gelassen. Es war nicht mehr anzunehmen, dass der gute Man es wagen würde, allein noch einmal dorthin zurückzukehren. (Früher waren die Dörfer weit von einander entfernt. Waldtiere, Tiger, Geister gab es zu Hauf, so dass niemand es wagte, nachts allein unterwegs zu sein.)

Da änderte Can sein Verhalten in jeder Hinsicht und sagte unverblümt zu Freund Man: „Mit deiner Mutter ist nichts! Ich hab' nur eine Show gemacht, weil ich es nicht ertragen konnte mitanzusehen, wie du dich da von deiner Alten vorführen lässt. Ich hab' befürchtet, sie zieht dir die Haut ab und verkauft sie auf dem Markt. Damit hätte ich mein Gesicht verloren, und sie hätte es gleich mit verkauft – und das Gesicht unseres Dorfes dazu, wenn es heißt, unser Man kann es nicht mit einer Frau aufnehmen. Er hat zugelassen, dass sie sich einen Spaß daraus macht, ihm die Hosen runter zu ziehen und ihn zu demütigen wie einen toten Tiger. Deshalb habe ich mir diesen Trick ausgedacht, der für dich und deine Alte glaub-

würdig wirkte und auch die Leute im Dorf glauben ließ, dass du abhauen musstest, nicht weil du keine Chance mehr hattest, dich zu wehren, sondern aus einem Grund, für den du nichts kannst. Und ich habe dich davongeschleppt, damit keiner Verdacht schöpft. Selbst deine Alte, deine Wettkampfpartnerin, war schockiert und konnte nicht anders, als auf meinen genialen Trick hereinzufallen. Sie hat fasziniert zugehört und hat uns erschrocken angeschaut, voll Mitleid für dich und deine Mutter. Siehst du, dass mein Trick dir aus der Hölle dieser Frau heraus geholfen hat? Und was denkst du? Genial, oder?“

Als Can zu Ende gesprochen hatte, rief Man aus: „Du lieber Himmel! Sowas von Schade! Verdammt, was hast du mir angetan! Ich war gerade dabei, sie genüsslich in Stücke zu hacken und in Scheiben zu schneiden. Du hast mich vom Siegerpokal weggezerrt. Na, das hast du prima hingekriegt! Das hätte ich nie von dir gedacht, feiner Kumpel Can. Ich würde am liebsten zurückgehen und es ihr nochmal geben, noch heute Nacht ihre Haut zum Markt tragen.“

Can gab zurück: „Ach was, du wärst draufgegangen, und ich hab’ dir das Leben gerettet. Jetzt gibst du schon wieder an und tust so gescheit. Gleich schubs ich dich zurück, damit deine Alte dein Fleisch auf das Hackbrett legen kann. Na, wie wär’s?“ Man spielte den Überlegenen: „Ich hab’ doch nur so getan, als ob ich mich von ihr vorführen lasse, um sie in Sicherheit zu wiegen. Ich hab’ doch gesehen, dass sie eine Frau ist. Später hätte ich sie dann verschnürt, in einen Sack gesteckt und sie genüsslich zum Verkauf angeboten. Wie auch immer – du hast meinen Trick nicht verstanden. Das war der Trick eines Tigers, der den Affen ködert.“

„Falls du wirklich so toll bist, wie du prahlst … Ich habe mir nur einen kleinen Trick ausgedacht, um dich aus der Hölle dieser Frau hochzuziehen, aber du warst trotzdem total schockiert und hast fast vor den Augen deiner Alten angefangen zu weinen, ohne dass es dir peinlich gewesen wäre. Und wer sollte dich als so clever preisen, dass du deine Alte in den Sack stecken könntest? Ich habe nur gesehen, dass sie dabei war, dich zu verschnüren und von der Bühne zu schmeißen, vor den Augen Tausender Leute. Gib bloß nicht so an! Du solltest besser unverzüglich meinen Trick gutheißen und mein *Mettā** für dich, du Weiberknecht.“

Schließlich bekamen Can und Man in jener Nacht beide nichts von dem Festival zu sehen, auf das sie sich so gefreut hatten, und dieser Vorfall war der Grund dafür, dass sie das Fest verpassten. Q2

Der Lehrer

Etwa 1891 bis 1892 ging Phra Ācān *Sao Kantasīlo** auf *Thudong**-Wanderschaft und hielt sich in Kudmek auf, ganz in der Nähe des Dorfes Khambong (etwa zwei Kilometer entfernt). Das war ein schattiger Wald entlang eines Baches, der vom Phū Lon Berg herabfloss. Dieser wird selbst heute noch von den Einwohnern von Khambong und umliegender Dörfer als Trinkwasserquelle in der Trockenzeit genutzt. … Bis heute ist Kudmek eine tiefe Waldwildnis am Bach entlang geblieben. Ein alter Mann erzählte die Geschichte: „Nachdem Phra Ācān Sao mutterseelenallein mitten in der Nacht dort angekommen war, fand sich kaum einer, der es gewagt hätte, ihn dort alleine aufzusuchen.“ 1892

Luang Pū Man – noch als Laie – traf Phra Ācān Sao zum ersten Mal dort in Kudmek und bot sich ihm als Schüler an. Phra Ācān Sao bat Mans Eltern um Erlaubnis, den Sohn zur Ordination mitnehmen zu dürfen, während er sich in eben jenem Kudmek aufhielt. Man ging regelmäßig bei ihm ein und aus. In manchen Nächten kehrte er nicht zum Schlafen nach Hause zurück und blieb bei Than Ācān Sao, um Geistessammlung zu üben und um ihm aufzuwarten. Der Erzähler berichtete in seinem Dorfdialekt: „Hin und her isser ganga, hod nern des Schüssala gwaschn und droggn gwischd, hod nern Wasser kochd und warm gmachd, hod öfders wos zum Essn gkrichd[10]. Am Namiddoch isser öfders beim Adschahn bliehm bis dunkl woar. Manchmol isser goar ned hamm zum Schlofn. Er hod gsachd, er mou middn Luang Buh Sao medidiern ühm, und der will nern miednehm zum Ordiniern, wall er hod gsachd: >Bisd scho a Groußer, gäihst mer mied zum Ordiniern, näh!<“

Ein andermal erzählte er, ein großer Ācān habe aus Ubon ausrichten lassen, man solle einen Mann namens Man zur Ordination herbringen lassen. Also ging dieser hin, zusammen mit einer Gruppe von Verwandten und Angehörigen. ([Der Erzähler] *Phra Khrū** Kamalabhāvanākara warf die Frage auf, ob jener „große Ācān“ wohl Phra Ācān Sao gewesen sein könnte und beantwortete sie auch gleich: „Ganz gwieß! Er woar ja sei Adschahn. Er [d.h.: Man] hod ja gsachd, des is fei mei Adschahn. Nou hod er [d.h.: Ācān Sao] nu ausrichdn loun, schiggt mer fei den zum Ordiniern her, der wou su schäi räbbn doud!“ Und in der Nacht vor seiner Ordination tauchte aus irgendeinem Grund der männliche Part des Mō Lam[11] nicht auf, und weil Man dem Druck und dem Drängen seitens der Honoratioren, der Alten, seiner Verwandten und Freunde nicht standhalten

konnte, sprang er auf die Bühne und für den Räpper ein. Er spann beim Räppen im Dialekt des *Isān** einen wunderschönen Handlungsbogen, der die Herzen seiner Zuhörer ergriff und manche der Alten sogar zu Tränen rührte.

Er bekam eine heftige Abreibung von seinem *Upajjhāya**, der ihm sogar die Ordination verweigern wollte und der sich auch seine Verwandten vorknöpfte, die ihn zu seinem Auftritt als Räpper angestachelt hatten. Es ging so weit, dass sein Ācān [Sao] ein gutes Wort für ihn einlegen musste. Da ließ sich der Upajjhāya erweichen, ihm doch noch die Ordination zu erteilen.[Q14]

Mō Lam Wettstreit – Nordost-Thailand am Ende des 19. Jahrhunderts

Lehrjahre

Eintritt ins Mönchsleben

Ordination

Luang Pū erhielt die Ordination zum *Bhikkhu** in der Ordinationshalle von Wat Srī Thōng (heute Wat Ubonratanārām genannt) am 12. Juni 1893 mit Phra Ariyakavī (Ōn) als Upajjhāya, Phra Khrū Sīthā Jayaseno als Kammavācācariya und Phra Khrū Pracakubonguṇ (Sui) als Anusāvanācariya. Er erhielt den Ordinationsnamen *Bhūridatto*, das bedeutet „einer, der Weisheit gibt und Klugheit verbreitet“. 1893

Nach seiner Ordination verbrachte Luang Pū Man die Regenklausur bei Luang Pū Sao Kantasīlo in Wat Liab und studierte das Einsichtsamt bei ihm. Gelegentlich hielt er sich auch in Wat Būraphārām in Ubon auf.

Frisch ordiniert

Als Grundlage für einen neuen Bhikkhu studierte Luang Pū die ersten Schritte der Praxisregeln des *Vinaya**, nämlich *ācāra*, die Etikette, das höfliche Verhalten eines Mönchs, *ācāriyavatta*, die Pflichten seinem Lehrer gegenüber, und *upajjhāyavatta*, die Pflichten seinem Ordinationsvater gegenüber. Luang Pū praktizierte diese Dinge gut und tadellos und erwarb das Vertrauen seines Ordinationsvaters und das seines Lehrers.

Auf dem Gebiet der Herzensschulung entschloss sich Luang Pū zur Übung in der Sitz- und Gehmeditation und nahm die verschiedenen *Dhutaṅga**-Praktiken auf sich. Zu Beginn seiner Meditationsübung verwendete er die Methode der Atembetrachtung zusammen mit dem Meditationswort *Bud-dho, Bud-dho*, nach dem Vorbild von Luang Pū Sao, seinem Lehrer.[Q5]

In der ersten Zeit nach seiner Ordination träumte er, er sei noch Novize, noch kein voll ordinierter Mönch. Wenn sein Geist bei der Sitzmeditation in die angrenzende Sammlung eintrat, hatte er auch da die Vision, noch Novize zu sein. Intuitiv fragte er sich: „He, was ist das denn für eine Geschichte?“ Die Kontemplation erbrachte, dass es daran lag, dass sein *Saṅghāṭi** nur einlagig war, eine Schärpe (als flacher Stoffstreifen zusammengenäht, Schärpe genannt). Also informierte er seinen Seniormönch. Dieser akzeptierte sein Anliegen und sorgte dafür, dass er einen zweilagi-

gen Saṅghāṭi bekam. Dann gingen sie in die Ordinationshalle und vollzogen ein Daḷhīkamma zur erneuten Bekräftigung [der Gültigkeit der Ordination]. Jetzt träumte er, dass er als Mönch komplett war.

Der Biograf fragte nach: „Wenn man nur einen einlagigen Saṅghāṭi hat, verhindert das wohl Pfad und Frucht?“ Er sagte: „Es ist *vatthuvipatti*, ein Mangel oder Missgeschick beim Ordinationsgegenstand. Und wenn es schon Missgeschick heißt, wird über kurz oder lang auch Misslingen daraus.“[12]

Die ersten Wanderschaften

Die ersten drei Regenklausuren verbrachte Than Phra Ācān in jenem Wat Liab, Ubon, aber in der trockenen Jahreszeit, nach der *Kaṭhina*spende*, suchte er zusammen mit Than Phra Ācān Sao die Abgeschiedenheit der Wälder auf, im Schatten der Bäume, weitab der Dörfer.Q4

1893 bis 1895

Nachdem Luang Pū Man Dhammavinaya genug studiert und die Anfangsschritte der Meditation genug geübt hatte, wurden er und ein Novize von Luang Pū Sao Kantasīlo hinaus auf Thudong-Wanderschaft mitgenommen. Sie folgten den Bergwäldern und Dschungelgebieten fernab der Zivilisation. Dabei überquerten sie den Mäkhong und wanderten auf der laotischen Seite weiter. Wann immer sie an einen geeigneten Ort kamen, spannten sie ihre *Klods** auf und widmeten sich der Meditation. Sie zogen etappenweise immer weiter nach Norden am Mäkhong entlang. In der Gegend von Thā Khäk fanden sie einen ruhigen Ort im tiefen Wald, in dem es von wilden Tieren nur so wimmelte. Und so hielten sie sich dort in drei aufeinander folgenden Jahren auf und gaben sich voll der Praxis hin.

Dort erkrankten alle drei an einer ernsten Form der Malaria, die sie beinahe das Leben gekostet hätte. Sie hatten keinerlei Medizin dagegen, außer der Kraft ihrer Meditation. Alle drei verstärkten ihre Bemühungen in der Meditation auf Leben und Tod. Sie benutzten das Meditationswort *Buddho** und richteten ihren Geist auf die innere Stille aus, ohne ihn abschweifen zu lassen.[13] Q5

Anfangsprobleme

Auch die dritte Regenklausur verbrachte er in Wat Liab, Ubon. Than Ācān erzählte, dass in jener Regenklausur die *Sālā** repariert wurde. Er sägte und hobelte Bretter gemeinsam mit einem Gefährten. Kurz vor Mittag

nahm er eine zweite Mahlzeit zu sich, doch als er fertig gegessen hatte, bekam er heftige Bauchschmerzen. Es dauerte eine ganze Stunde, ehe er die Arbeit mit seinem Gefährten wieder aufnehmen konnte. Von da an aß er nur noch eine Mahlzeit am Tag. Selbst wenn es Arbeitsprojekte gab, fühlte er sich weder schlapp noch hungrig.

Das Morgen- und Abendchanting nach den Gepflogenheiten des Klosters hat er nie verpasst. Bei der persönlichen Praxis hat er ebenfalls keine 1895
Gelegenheit zur Geh- oder Sitzmeditation ausgelassen. Seine Übung bestand ausschließlich aus *Buddho, Buddho*. Daran hat er viele Jahre lang nichts geändert. Q4

Es war wohl etwa im Jahr 1897, als Luang Pū Man Bhūridatto noch ein frisch ordinierter Mönch mit etwa vier Regenzeiten war, da hielt er sich beim Großen Luang Pū Sao Kantasīlo [in Wat Liab] auf und praktizierte Dhamma mit ihm. Der Große Luang Pū war dort Abt.

Luang Pū Man war ein junger Mönch am Anfang seiner Praxis. Sein Herz schlug wohl noch Purzelbäume, sprang ständig hin und her und 1897
segelte davon, der Natur eines Menschen im jungen Alter entsprechend. Das Herz war mit dem Weg des Dhamma noch nicht vertraut, noch nicht gefestigt. Der Wunsch, das Mönchstraining zu verlassen und das Laienleben zu führen, entstand in ihm und gewann an Stärke, mehr als er aus seinem Herzen verbannen konnte. Luang Pū Man traf also eine Entscheidung: Er besorgte sich Laienkleidung und Gebrauchsgegenstände des täglichen Lebens. Er wartete auf eine passende Gelegenheit, richtete eine Schale nach den Gepflogenheiten her – mit Blumen, Räucherstäbchen und Kerzen – um dem Großen Luang Pū seinen Wunsch kundzutun und ihn um Entlassung aus der Übung zu bitten. Aber aufgrund der *Pāramis**, die Luang Pū Man in früheren Leben erworben hatte, war es ihm bestimmt, ein *edler** Schüler des Buddha zu werden, der die Wahrheit weit und breit verkünden kann. Oder vielleicht hat der Große Luang Pū das Herz und die Zukunft seines Schülers erkannt – oder beides zusammen.

Als Luang Pū Man mit seinem Wunsch an ihn herantrat, erhob der Große Luang Pū keinerlei Einwände. Er sprach mit leiser, ruhiger Stimme, wie es seinem Charakter entsprach:

„Wenn du entroben willst, dann entrobe eben. Ich verbiete es dir nicht und will dich auch nicht festhalten. Aber ich bitte dich nur um Eines und lege dir Folgendes ans Herz: Unsere Geburt als Mensch hat uns ermög-

licht, der Buddhalehre zu begegnen. Das ist etwas überaus Schwieriges. Wenn wir also schon das Glück haben, als Mensch geboren zu sein, speziell auch noch als Mann, der ordiniert werden konnte und bereits dieses makellose gelbbraune Gewand des Buddha trägt, dann bitte ich dich, diese wunderbare Gelegenheit nicht wegzuwerfen und verstreichen zu lassen, ohne wenigstens einen Nutzen davon mitzunehmen.

Dass wir ordiniert worden sind und Dhamma praktizieren, das sind unsere Pāramis. Wir sind vielleicht noch nicht so weit, dass wir Pfad, Frucht und Nibbāna verwirklichen können, aber wir tragen dazu bei, unser Inneres auf einem guten und schönen Weg, der uns hier zur Verfügung steht, zu schulen und reifen zu lassen.

Aus diesem Anlass, da du entroben willst und den Mönchsstand verlassen willst, bitte ich dich, dass du dich noch sieben Tage mit voller Kraft der Praxis hingibst, um Pāramis aufzubauen und anzusammeln, die zu deinem persönlichen Wesenszug gehören werden. Egal, was du danach machst, du wirst ein Leben haben, das erfolgreich, hell und klar ist.

Ich bitte dich, in diesen sieben Tagen vor deinem Entroben mit Striktheit und Eifer Geh- und Sitzmeditation zu praktizieren. Bringe all deine Fähigkeiten voll zum Einsatz. Beschütze all deine Sinnestore, mach [dein Erleben] zu Ethik, Sammlung, Weisheit. Bringe deine Energie voll zum Einsatz, denn dies ist deine letzte Gelegenheit dazu. Wenn du erst einmal das Laiendasein führst, wirst du nicht mehr auf solche Weise praktizieren können, weil das Laiendasein rastlos ist; man muss sich ständig abstrampeln und kann nicht mehr in der Stille anhalten. Es ist überaus schwer, als Laie die Gelegenheit zur Meditation zu finden, ganz anders als in diesem Leben in Hauslosigkeit.

Diese sieben Tage sind deine letzten Tage als Mönch. Ich bitte dich also, deine Bemühungen noch zu steigern, mit vollem Einsatz. Halte die Dhutaṅgaübungen mit höchster Strenge ein: eine Mahlzeit als Standard, das Stetigsitzen bei Tag und Nacht ohne den Körper hinzulegen und der Aufenthalt an einer Leichenverbrennungsstätte, zum Beispiel. Ich möchte, dass du meiner Bitte hundertprozentig nachkommst. Wir warten, bis die sieben Tage vorbei sind, und dann reden wir nochmal über das Entroben."

Luang Pū Man war höchst erfreut, weil die Aussicht auf das Entroben und das Laienleben in Reichweite herangeschwebt kam. Nur noch diese

sieben Tage! Daher war er fest entschlossen, den Worten des Meisters Folge zu leisten, also vollen Einsatz zu bringen, im Tausch für das Entroben.

Er verbeugte sich und machte sich mit Volldampf an die Praxis, ohne jegliches Erschlaffen. Jeden Tag nach der Mahlzeit verließ er die Gruppe und meditierte in der Ordinationshalle eines verlassenen Klosters. Erst am Abend kehrte er wieder in sein Stammkloster zurück.

Als die sieben Tage wie vereinbart verstrichen waren, rief Luang Pū Sao seinen Schüler zu sich und fragte, ob er nun lieber entroben wolle oder nicht. Falls er entroben wolle, könne er das tun.

In den sieben Tagen hatte sich Luang Pū Man voll eingesetzt, die Dhutaṅgaübungen strikt eingehalten. Eine große Entschlossenheit auf dem Weg des Dhamma stieg in ihm auf. Er kontemplierte die Unbeständigkeit und Ungewissheit des Lebens, in dem keine wahre Essenz zu finden ist, nur ein Herumirren; ein Greifen nach Dingen, die keine Essenz haben, keinen Kern, das zum Weiterkreisen in Alter, Tod und Geburt im Leidenskreislauf führt. Da gibt es kein Ende. Diese Gedanken erweckten starke Ergriffenheit in ihm.

Als er dies wiederholt und gründlich kontempliert hatte, hörte er mit den Gedanken an das Entroben auf und fasste von sich aus den Entschluss, darum zu bitten, in der Hauslosigkeit bleiben zu dürfen. Er wollte sich mit Haut und Haaren [der Praxis] hingeben, sein Leben [der Praxis] widmen und nie mehr um Entrobung bitten.

Der Große Luang Pū erzählte von seinen Plänen, zum Phū Lon und immer weiter auf Thudong zu gehen. Luang Pū Man bat darum, ihn begleiten zu dürfen. Der Große Luang Pū gab die Erlaubnis und sah es auch als gute Gelegenheit für Luang Pū Man, sein Heimatdorf besuchen zu können. [Q8]

Am Phū Lon

Als sie Phra Ācān Mans Heimat besuchten und eine Weile im Dorf Khambong übernachtet hatten, wurde Phra Ācān Sao klar, dass die Freunde, Verwandten und anderen Dorfbewohner, die von der Neuigkeit erfahren hatten und in Scharen herbeikamen, ihre Aufwartung machten und sie in diverse Schwätzchen und Geplauder verwickelten, die Rastlosigkeit seines Schülers nur noch verschlimmern würden. Also suchte er nach einer

Lösung: Er bat die Laien, sie zu einem praxistauglichen Ort zu führen. Im Jahr 1897 schickten die Einwohner von Khambong die beiden Mönche in das Gebiet des Dorfes Phū Lon, wo die beiden etliche Berge erforschten und sich schließlich für eine Stelle auf dem Bergrücken des Phū Lon als Ort des Aufenthalts und der Praxis entschieden.

Luang Pū Sao erzählte: „Der Phū Lon war nicht allzu hoch, Auf- und Abstieg kein Problem, Orte für den Almosengang nicht weit, und das Klima auf dem Berg war gut und bestens geeignet für die Übung im *Samādhi**."

Luang Pū Man mochte das Bergklima. Bei der Meditation erlangte er
1898 Kontinuität in der Geistesruhe bei Tag und Nacht. Allerlei Visionen erschienen ihm dabei, die sein Herz mit *Pīti**, Verzückung und Glücksgefühl durchtränkten und bis zum Überfließen anfüllten – ein Glück der Stille, wie er es noch nie erlebt hatte. Sein Herz zog sich nach und nach aus der Tendenz zur Rastlosigkeit heraus …

Luang Pū Thohn Kantasīlo[14] erzählte: „Mitten in der Nacht kamen Bären hoch auf den Bergrücken und kämpften miteinander auf Leben und Tod. Und eines Nachts kam ein Tiger und kauerte neben einem Baum am Anfang des Pfades für die Gehmeditation des Großen Ācān (er meinte Phra Ācān Sao). Er ließ sich zwar nicht blicken, aber am Morgen konnte man an den Spuren erkennen, dass er sehr nahe gekommen war. Luang Pū Sao erzählte das den Dorfleuten und bat sie um Mithilfe, um [einen Felsüberhang] mit Erde und Steinen zu einer Höhle mit verschließbarer Eingangstür umzubauen … Sie war noch nicht lange fertig, der Lehmputz an der Mauer war an manchen Stellen noch nicht ganz trocken, da kam der Tiger wieder. In jener Nacht war der Himmel bedeckt, es war regnerisch und windig. Der Tiger pirschte um die Höhle herum. Der Große Ācān war drinnen. Der Tiger lief im Kreis herum, als ob er einen Eingang suchte, und schlug mit den Tatzen rechts neben der Tür [gegen die Wand]." Die Abdrücke sind bis zum heutigen Tag zu sehen. Q14

Luang Phra Bāng

Als sie praktiziert und meditiert hatten, bis das Herz des Hauptschülers
1899 von Than Phra Ācān Sao, also Than Phra Ācān Man, Stärke erlangt hatte und gefestigt war, führte dieser ihn und einen Novizen auf Meditationswanderschaft. Sie verließen die Provinz Ubon Rāchathānī und wandten

sich zunächst nach Norden bis zur Provinz Nakhōn Phanom. Sie durchquerten dabei Wälder, Berge und Dschungelgebiete. Dann überquerten sie den Mäkhong und wanderten auf laotischer Seite weiter, bis sie die Stadt Luang Phra Bāng erreichten. Sie wollten dort Unterweisungen und Anleitung in der Meditation von den vielen erfahrenen Lehrern erhalten, von denen sie gehört hatten.

Die Kenntnisse, die ihnen dort vermittelt wurden, waren aber auch nichts Besseres als das, was sie bereits kannten und schon praktiziert hatten. Also kehrten sie um und gelangten via Distrikt Kham Muan zur Stadt Thā Khäk (diese liegt gegenüber der Provinz Nakhōn Phanom). Sie war umgeben von dunklen Wäldern und Bergen, auf denen sich jede Menge überhängender Klippen und Felstürme abwechselten, bestens geeignet für die Meditation. Und so traten sie dort die Regenklausur jenes Jahres an. Luang Pū Sao leitete seine Schüler in den Dingen eines *Samaṇa** an, in einer Höhle in der Nähe von *Bān** Tham, dem Höhlendorf. Sie erlangten das tiefe Glück der inneren Stille, so wie es sein sollte. Im tiefen Wald jener Bergzone waren sie mit gefährlichen Tieren konfrontiert, z.B. Schlangen, Elefanten, Tigern und Bären, die es dort zur Genüge gab – wie auch mit dem Fieber des Waldes.

*Luang Phō** *Viriyang Sirindharo** notierte, was er direkt von Luang Pū Man erfahren hatte: „In jener Regenklausur fingen sich Than Ācān Sao und der Novize Malaria ein. Die Symptome waren manchmal heftiger, manchmal leichter, aber nicht so wirklich schlimm. Eines Tages kam eine Gruppe von Laien und brachte *Paṃsukūla*stoff* zum Offerieren mit. Than Ācān Sao brauchte eine Robe. Ich (LP Man) musste mich um alles kümmern, bis die Robe fertig genäht war. Weil ich mit der Hand nähen musste, dauerte es sieben Tage, ehe sie fertig war. Die Robe war noch nicht ganz fertig, da hat das Fieber auch mich gepackt. Das hat mir einige Sorgen bereitet. Gedanken kamen im Herzen hoch: >Der Novize hat Fieber, Ācān hat Fieber und mich erwischt das Fieber jetzt auch noch. Wenn jeder von uns schwer krank wird, wie soll sich da einer um den anderen kümmern? Und wenn wir alle vom Tod dahingerafft werden, wie soll da einer den anderen entsorgen und verbrennen?

Mal wieder die Macht des *Kamma**! Da sind wir zu dritt, und einer nach dem anderen wird krank. Und was noch viel schlimmer ist: Unser Ācān macht sich bestimmt große Sorgen!< Ich hatte solche Gedanken im Herzen: >Jetzt habe ich keine Wahl mehr, um diese Schmerzen zu lindern,

weil wir keinerlei Arznei gegen das Fieber haben. Wir haben nur die Kraft und Macht der Meditation zur Verfügung. Wir kamen hierher, um uns in der Meditation, in Kammaṭṭhāna, zu üben. Ein Hin und Her und Abschweifen der Gedanken gehört sich nicht. Ich muss Dhamma als Zuflucht hernehmen. Und wenn ich sterbe, möchte ich in Meditation sterben. Ich darf nicht mutlos und schwach werden, sondern muss tapfer sein, damit man uns als wahre Asketen betrachten kann.< Und so beschloss ich, der Buddhalehre durch meine Praxis Ehre zu erweisen."

Dann konzentrierte sich Luang Pū Man auf das Meditationswort *Buddho, Buddho, Buddho*, bis sein Herz begann, still zu werden. Er erzählte [später], er habe zu jener Zeit noch nicht allzu große Erfahrung in der Meditation besessen.

„Als ich *Buddho, Buddho, Buddho* praktizierte, erinnerte ich mich an Ācāns Belehrung, dass der Körper die Wohnstätte und Reiseroute des Geistes ist … auf der dieser sich hin und her bewegt. Wann immer der Geist den Körper als >Selbst< vereinnahmt, muss man eben auch Leiden, Kummer und Verzweiflung hinnehmen. Als ich so völlig hilflos in die Enge getrieben war, blieb mir nichts anderes übrig, als Samādhi zu praktizieren, mit ganzer Hingabe und unter Einsatz des Lebens. Und tatsächlich gelang es mir, den Geist zu stillen und zur Einheit zu bringen.

In dem Moment wurden die Schmerzen wirklich brutal. Als das Herz auf Einheit ausgerichtet war und für einen Augenblick wirklich still wurde, da erschien es, als ob der Schädel mit einem Krachen zerbersten würde. Schweiß brach in Strömen aus. Beim Austritt aus der Sammlung war das Fieber verschwunden, wie herausgerissen. Das war das erste Mal, dass ich Dhammamedizin zum Bekämpfen einer Krankheit eingesetzt hatte. Dann konnten ich mich voll an die Arbeit machen, unseren Ācān zu pflegen.

So erging es mir öfter auf meinen Reisen. Manchmal stieg die Malaria ins Gehirn auf, was ich beinahe nicht überlebt hätte."

Der Große Luang Pū sah ein, dass es nichts bringen würde, noch weiter in derart abgelegenen Gebieten auf Thudong zu gehen, also führte er seine Schüler nach Ende der Regenklausur nach Thailand zurück. [Q8]

Phra Dhātu Phanom

Nach der Regenklausur gingen alle drei auf Wanderschaft, immer der Nase nach, immer weiter dem Mäkhong folgend. Sie ernährten sich vom Almosengang in den Walddörfern der Phū Thai, Thai Dam und Lao Sohng, die in kleinen Gruppen weit verstreut am Mäkhong entlang lebten. Die Angehörigen dieser Volksgruppen hatten alle wirklichen Respekt vor der Saṅgha und gaben gerne Almosen.

1900 bis 1901

Luang Pū Man sagte über sich selbst: „Damals habe ich das echte Dhamma noch nicht sehen können. Ich konnte noch keine sichere Zuflucht für mich finden. Andere zu belehren, hätte meinen eigenen Fortschritt verzögert und verlangsamt. Also habe ich keinerlei Dhamma verkündet, sondern war weiter auf der Reise und praktizierte die Pflichten eines Samaṇa, so gut ich eben konnte." Q8

Luang Pū Sao überquerte mit seinen Schülern den Mäkhong zurück zum thailändischen Ufer. Genau vor dem Gelände von *Phra Dhātu** Phanom gingen sie an Land. Alle drei wurden beim Anblick des *Cetiya** Phra Dhātu Phanom von Traurigkeit ergriffen, das verlassen und aufgegeben worden war und nun verlottert und völlig überwuchert da stand. Kletterpflanzen hatten das Denkmal voll im Griff und bis auf die Spitze vollständig eingehüllt. Q5

Luang Phō Viriyang Sirindharo hörte die folgende Geschichte von Phra Ācān Man, als sie auf Wanderschaft waren und in Wat Ōm Käo (Wat Kō' Käo Ambavan, Distrikt Dhātu Phanom) übernachteten. Sie waren im Jahr 1943 unterwegs, um die Leichenfeier für Phra Ācān Sao in der Stadt Ubon zu organisieren:

Alle drei Ācāns[15] betraten das Gelände, um dort zu übernachten. Kurz danach in der Nacht geschah etwas Erstaunliches. Grüne Lichtkugeln von der Größe einer Kokosnuss, umgeben von einer Lichtaura, schossen aus dem Cetiya heraus und schwebten davon, bis sie außer Sichtweite waren. Später, kurz vor der Morgendämmerung, kamen die Lichterscheinungen wieder heran geschossen und verschwanden blitzschnell im Cetiya, aus dem sie hervorgekommen waren. Diese seltsame und verblüffende Erscheinung war in gleicher Weise täglich zu beobachten. Phra Ācān Sao sagte daher: „In diesem Cetiya gibt es mit Sicherheit Reliquien des Buddha."

Deshalb brachte Than Phra Ācān Sao die Einwohner von Stadt und Land in der Gegend dazu, gemeinsam das Dickicht zu roden und das Gelände von Phra Dhātu Phanom aufzuräumen und sauber zu machen. Drei Monate dauerte die Arbeit, zu der er die Laien anleitete, bis die Fläche freigelegt war. Zum Abschied feierte Luang Pū mit den Laien dort das *Māgha Pūjā** Fest.

Es wird erzählt, dass Than Phra Ācān Sao [später] seinem Aufwärter, Than Phra Ācān Buaphā Paññābhāso, erzählt habe: Anfangs baten die Leute aus Stadt und Land Than Phra Ācān Sao und seine Gruppe, die Restaurierung des Reliquiencetiyas zu übernehmen, aber Than Phra Ācān Sao sagte: „Wir sind weder die Besitzer noch die ehemaligen Baumeister. Bald wird der Besitzer herkommen und die Reparatur selbst durchführen." Q14

Er trug dem Dorfältesten von Bān Dhātu Phanom auf, nach Ubon zu reisen und Phra Khrū Virot Ratanobon (Bunrōd Nandara) aus Wat Thung Srī Müang (der spätere Phra Khrū Udōnphithak) zu bitten, herzukommen und die Reparatur des Reliquienschreins zu leiten. Dieser war einverstanden und übernahm die Aufgabe wie gewünscht. Q8

Viel später erzählte Luang Pū Man seinen Schülern: Der Aufenthalt auf dem Gelände von Phra Dhātu Phanom inspirierte das Herz ganz enorm und ließ Besinnung auf den Buddha aufkommen. Damit zeigt sich, der Aufenthalt an einem passenden Ort erhebt das Herz, verbessert und verschönert es. Man kann es als Segen für das ganze Leben betrachten. Buddhisten sollten nach der Gelegenheit trachten, einen derartigen Ort aufzusuchen, damit sie sich in ihrer Praxis dem Wachstum in der Lehre annähern können. Q5

[Einige Monate nach der Regenklausur] kehrten der Große Luang Pū Sao und Luang Pū Man nach Ubon zurück. Auf dem Rückweg wanderten sie noch einmal über Khambong, dem Geburtsort von Luang Pū Man. Nach Informationen von Than Ācān Phiśit erzählen die Alten, dass den beiden Luang Pūs eine gewisse Menge Gold offeriert worden war, die sie benutzten, um damit im Dorf Kudmek Buddhastatuen zu gießen. Die Herstellung der Gussformen und das Gießen übernahmen sie selbst.

Die Dorfleute erzählen, dass Lehrer und Schüler Hand in Hand gearbeitet haben, um die beiden Statuen herzustellen. Der Große Luang Pū Sao goss die große Statue (9 Zoll) und Luang Pū Man die kleinere (8 Zoll). Q8

Wichtige Kontakte

Ende 1902 zogen Than Phra Ācān Sao Kantasīlo, Than Phra Ācān Man Bhūridatto und *Than Phra Ācān Paññāphiśāla Thera (Ṭhitapañño Nū)** gemeinsam hinaus in die Abgeschiedenheit, auf Thudong-Wanderschaft 1902
von Ubon nach Nakhōn Phanom. Am südlichen Stadtrand von Nakhōn Phanom spannten sie ihre Klods im Schatten von Bodhibäumen auf und praktizierten Meditation. Das war wohl die erste Gruppe von *Dhammayut-mönchen**, die je nach Nakhōn Phanom gekommen war. Es gab etliche Leute aus der einheimischen Bevölkerung, die zur Unterweisung im Dhammagespräch herbeikamen. Das Stadtoberhaupt, Edelmann Yāsundarathepakiccārakṣ (Lüang Bhūmirat) erwies ihnen dann ebenfalls Respekt, brachte seinen Wunsch zum Ausdruck und ließ die beiden[16] Hochehrwürdigen wissen, er habe Vertrauen und Zuversicht und das Bedürfnis nach einem Dhammayutkloster, nach einem künftigen spirituellen Mittelpunkt für Stadt und Land. Er ersuche die Ehrwürdigen, die Leitung des selbigen zu übernehmen, als spirituelle Oberhäupter und Zuflucht.

Than Phra Ācān Sao lächelte und sagte, er begrüße dieses Ansinnen, könne dieser Bitte aber nicht entsprechen. Er bitte die Laiengemeinschaft, als Ersatz andere, handverlesene Mönche und Novizen auszuwählen. Es sollten kluge Ordinierte sein, mit gutem Benehmen, die einverstanden wären, sich einem Daḷhīkamma, einer Reordination als Mönche und Novizen im Dhammayutnikāya zu unterziehen. Er würde sie dann mitnehmen und die Aufgabe übernehmen, sie zu unterweisen, zu schulen, auszubilden und anschließend wieder hierher zurückzuschicken, als Leitung beim Bau eines Klosters und künftigen Wachstums der Lehre in Nakhōn Phanom.

Der Edelmann akzeptierte das und erkor vier Mönche und einen Novizen, nämlich Phra Can Khemiyo … [und drei weitere Bhikkhus] und den Sāmaṇera Cūm Canwong, einen Novizen im Gefolge von Phra Can Khemiyo. Sie alle kamen aus Thā Uthen und baten darum, bei den beiden Hochehrwürdigen in das Schülerverhältnis eintreten zu dürfen...

Beim Ehrwürdigen Can Khemiyo handelte es sich um den späteren Phra Thepsiddhācariya, oder wie ihn die Laien liebevoll zu nennen pflegten: *Cao Khuṇ** Pū, Cao Khuṇ Großvater. Er war ein Großvater von hohem Rang, voll Güte und Mitgefühl. Und bei dem Novizen Cūm handelte es sich um den späteren *Phra Dhammacedī (Cūm Bandhulo)** aus Wat Bodhisomphōn, Udōn Thānī. Dieser Than Cao Khuṇ wurde Ordinationsvater

für eine große Anzahl von Ordinanden und gilt bei den Menschen im Isān [noch heute] als besonders verehrungswürdige Person.[17]

Than Phra Ācān Sao und seine Gruppe hielten sich für gewisse Zeit in Dhātu Phanom auf und wanderten dann gemeinsam nach Ubon zurück. Sie benötigten etwa einen Monat, bis sie in Wat Liab ankamen. In Ubon bereitete sich die Gruppe um Cao Khuṇ Pū auf die Reordination vor, klärte alle Fragen, um das Daḷhīkamma korrekt durchführen zu können, bis hin zu den Einzelheiten monastischer Etikette. Das nahm vier Monate in Anspruch. Than Phra Ācān Sao Kantasīlo und Than Phra Ācān Man Bhūridatto waren die Ausbilder und Mentoren, bis alle fünf Übung erlangt hatten und bereit waren. Than Phra Ācān Sao führte sie zur Reordination als Dhammayutmönche in Wat Srī Thōng im Jahr 1903. [Cao Khuṇ Pū] konnte seinen alten Ordinationsnamen behalten: Khemiyo...

Than Cao Khuṇ Pū brachte die Buddhalehre in der Dhammayutsaṅgha von Nakhōn Phanom zur Blüte – von jener Zeit bis zu seinem Tod am 2. Februar 1973. Q7

Dhammamedizin

Luang Pū Man hatte ein ständiges Gesundheitsproblem und zwar Nasenpolypen, verbunden mit chronischem Nasenbluten, das nicht besser werden wollte und die ganze Zeit über von stechenden Schmerzen begleitet war.

Bei der Praxis der Samādhi-Entfaltung entschloss er sich eines Tages zur Gefühlsbetrachtung, das heißt, er nahm die Schmerzen selbst als Meditationsobjekt her. Sein Geist stieg in die volle Sammlung hinab, und eine erstaunliche Erkenntnis entstand ihm dabei: Diese Krankheit war auf Kamma in diesem Leben zurückzuführen. Im gesammelten Geist erschien die Vision einer Krähe, die heran geflogen kam, sich auf seinem Kopf festkrallte, nach seiner Nase hackte und sie völlig auffraß.

Als er aus der Sammlung austrat, merkte er, dass seine Nasenpolypen verschwunden waren, und von da an war er davon geheilt. Das war das zweite Mal, dass er eine Krankheit mit Dhamma heilen konnte. Q5

Auf der Suche

Die vergessenen acht Jahre

[In den folgenden Jahren suchten Luang Pū Sao und Luang Pū Man auf getrennten Wegen nach der Wahrheit. Für beide Meister weisen die biografischen Quellen nur spärliche und ungenaue Informationen über jene Phase auf.]

Luang Pū Man hielt sich noch eine Weile in Wat Liab auf. Dann verbeugte er sich zum Abschied vor dem Großen Luang Pū und ging wieder 1903
auf Wanderschaft in die Bergwälder und Dschungelgebiete. Q8

Als der Große Than Ācān [Man] ein angemessenes Ordensalter an Regenzeiten hatte, machte er sich auf die Reise, um in Krung Thep (Bangkok) weiteres Dhamma zu studieren. Er hielt sich dort in Wat Sra Pra- 1904
thumvan auf (heute Wat Padumvanārām – und die *Kuṭi**, in der der Große Than Ācān wohnte, befindet sich wahrscheinlich noch in gutem Zustand). Und mit Eifer hörte er Dhammavorträge und übte sich in Weisheit bei *Than Cao Khuṇ Upālīguṇūpamācariya (Can Siricando)**, der, genau wie er selbst, ein Mann aus Ubon war. Than Cao Khuṇ Upālī wohnte in Wat Bōromnivās, und man kann ihn als den zweiten Lehrer des Großen Than Ācān betrachten. Q19

Luang Pū Thet notierte: „Die beiden Ehrwürdigen [LP Sao und LP Man] hielten sich noch eine Weile in Wat Liab auf, aber ich weiß nicht, wie lange. Dann ging die Wanderschaft wieder los, aber ich weiß nicht, wo sie so überall hingingen. Aber es sieht so aus, als ob sie zu dritt waren: Than Ācan Man, Than Ācan Sao und Ācan Nū. Letzteren hat man sich später als Abt von Wat Sra Prathum geschnappt und mit dem Titel Cao Khuṇ Phra Paññāphiśāla Thera geschmückt. Und eben dort ist er auch gestorben."

[Der redaktionelle Text berichtet das Ende von LP Nūs Thudongzeit etwas ausführlicher:]

Der Große Luang Pū [Sao] war [von 1892 bis 1902] Abt von Wat Liab und Luang Pū Nū war Abt von Wat Tai, auf der gegenüberliegenden Straßenseite. Die beiden Luang Pūs gingen etliche Male miteinander auf Thudong, sowohl auf der thailändischen Seite als auch auf der anderen Seite des Mäkhong Flusses und auch nach Nakhōn Phanom.

Einmal reisten die beiden Luang Pūs nach Bangkok und hielten sich dort in Wat Padumvanārām auf. Dort erreichte sie die Kunde, dass ein hochrangiger Mönch den Großen Luang Pū zum Abt von Wat Bōromnivās machen wollte und Luang Pū Nū zum Abt von Wat Padumvanārām. Aber der Große Luang Pū war rechtzeitig auf der Hut. Er machte sich mitten in der Nacht schleunigst aus dem Staub, zog auf Thudong-Wanderschaft immer weiter fort und ließ sich nicht als Abt einfangen. Luang Pū Nū jedoch war nicht schnell genug aus dem Weg. Er erhielt also [1914] den Rang des Abtes von Wat Padumvanārām und [1924] den Rang eines Upajjhāya und hatte das Amt im Wat bis zu seinem Tod [1944] inne. Q8

Er war der Upajjhāya von *Than Phō* Lī Dhammadharo** , Phra Ācān *Kongmā Cirapuñño** [beide 1928] und Luang Phō Phut Ṭhāniyo [1942]...

bis 1910

Than Phra Ācān Man erzählte, dass er in Bangkok Dhammatheorie studierte und Meditation übte… Than Cao Khuṇ Upālī aus Wat Bōromnivās war sein Lehrer. Aber warum wohnte er nicht in Wat Bōromnivās [bei Than Cao Khuṇ], sondern in Wat Sra Prathum? … Wat Padumvanārām wurde im Jahr 1857 als königliches Kloster von König Phra Cōm Klāo, Rāmā IV, gegründet, dem Gründer der Linie und Gruppe Dhammayut... Dieses Kloster lag außerhalb der Hauptstadt und war ein ruhiger, stiller Ort, für die Meditationspraxis geeignet. Der erste und die folgenden Äbte stammten alle aus dem Isān. Erst der sechste Abt, *Phra Dhammapāmokkh (Bunman Mantāsayo)**, stammte aus Bangkok... Im Jahr 1896 lernte Than Cao Khuṇ Upālī dort Vipassanā bei Than Cao Khuṇ Singh, dem dritten Abt, und verbrachte die Regenklausur bei ihm. ...

[LP Man] erzählte, er habe sich acht Jahre lang in Zentralthailand aufgehalten, aber er sprach nicht davon, dass er etwa die Regenklausuren in Wat Sra Prathum verbracht habe. Q4

Thudong nach Burma

1911

[In Wat Sra Prathum] traf der Große Luang Pū einen Mönch, der Man hieß, genau wie er selbst (nach vorliegenden Informationen handelte es sich um Luang Pū Bunman Mantāsayo...). Luang Pū Man und Luang Pū Bunman zogen gemeinsam auf Thudong hinaus. Sie durchquerten zu Fuß viele Wälder, viele Bergregionen, bis sie schließlich nach Burma gelangten. Sie waren entschlossen, immer weiter die Abgeschiedenheit aufzusuchen, wobei es sie nicht interessierte, in welchem Land sie sich gerade aufhiel-

ten.[18] Wann immer sie einen passenden Ort fanden, hängten sie ihre Klods auf und widmeten sich der Meditation. Sobald sich eine Vertrautheit mit dem Ort oder den Laien einstellte, mussten sie weiterziehen, um nicht am Ort oder an der Laienbevölkerung anzuhaften. Und was ganz wichtig war: Sie wollten an keinerlei Bequemlichkeit anhaften, die zum Hindernis für die Praxis in Richtung Befreiung hätte werden können.

Luang Pū Man erzählte: Alle Burmesen, die er traf, besaßen tiefes Vertrauen in die Buddhalehre. Sie unterstützen die Saṅgha gut, aber im Gespräch mit ihnen konnte er kein Wort verstehen.[19] Er sah das als Vorteil an. Er musste sich nicht mit ihnen unterhalten, so gab es keinen Ärger und er konnte sich voll der Praxis widmen.

Die beiden Luang Pūs hielten sich an vielen verschiedenen Orten auf, immer nur zeitweilig feierten sie das Vertrauen[20] der Bevölkerung, nie blieben sie irgendwo hängen, denn sie „waren nicht gekommen, um Menschen für sich zu gewinnen, sondern um den Weg aus dem Leiden zu finden."

Damals lehrte Luang Pū Man noch niemanden das Dhamma. „Man muss erst die eigene Befreiung erlangen; wenn man selbst befreit ist, kann man auch anderen zur Befreiung in der Nachfolge weiterhelfen." Folglich wandten sie sich ausschließlich der Praxis zu und interessierten sich für niemanden. Q8

Sie wanderten bis zur Sawedākōng-Reliquie [d.h., zur Schwedagon-Pagode in Yangon]. Der Große Than Phra Ācān suchte auch nach einem Meister und probierte etliche Meditationslehrer aus. Er hatte viele Fragen zur Praxis auf dem Weg des Herzens, aber die Antworten, die er erhielt, stellten ihn nicht zufrieden. In der Folge verbrachte seine Gruppe die Regenklausur in einem kleinen Kloster auf einem Berg bei der Stadt Malamäng [oder Mawlamyine, Moulmein]. Q19

Dem Hörensagen nach sollen die Ācāns in Burma sehr bewandert im Lehren und Praktizieren von Meditationsmethoden sein. [Luang Pū Man] hakte nach, warf Fragen auf, fragte alles Mögliche, aber die Antworten stellten ihn noch nicht zufrieden: „Es entsprach dem, was ich bereits praktizierte, ging nicht darüber hinaus. Ich stellte zwar immer höhere Fragen zur Praxis auf dem Weg des Herzens, aber ich hatte ja auch keine Weisheit. Ich konnte sie ja nur meinem Wissen entsprechend fragen. Keinesfalls fragte ich sie, um sie auszutesten, wie all die Angeber, sondern um mich

selbst zu verbessern. Als ich nichts mehr wusste, wonach ich noch hätte fragen können, und die Fragen sich auf dem Gebiet des schon Bekannten bewegten, war ich ratlos und sah keinen Sinn und Zweck mehr darin, noch länger zu bleiben." Q3

[Etwa 10 Jahre später ging Luang Pū *Wän Suciṇṇo** mit dem Ehrwürdigen *Tü Acaladhammo** auf Wanderschaft nach Burma.] Luang Pū sagte über die burmesischen Mönche, denen er begegnet war: „Wenn sich die burmesischen Mönche über Dhamma unterhalten, sprechen sie gerne vom überweltlichen Geist, dem überweltlichen Pfad und der überweltlichen Frucht; denn in ihrem Land ist es üblich, die Landkarte zu lehren, Abhidhamma, das Studium der Theorie zu betreiben. Wenn sie also so gerne über Dhamma der überweltlichen Stufe sprechen, dann reden sie nur über das, was sie nach den Texten auswendig gelernt haben. Ob ihr Geist auch überweltlich ist oder nicht, steht auf einem anderen Blatt. Jene Mönche studieren nur die Landkarte, sie lernen nicht, auch die Landschaft zu studieren, wie wir Kammaṭṭhāna-Mönche es tun." Q22

Gründe, warum Than Phra Ācān die Regenklausur in Burma verbrachte:

1. Zur Zeit des Buddha waren die Burmesen Einwohner des Kosaler-Reiches. Der Buddha verbrachte dort mehr Regenzeiten als irgendwo anders (Wat Jetavana Mahāvihāra). Es gab dort einen Superreichen, der die Buddhalehre förderte.

2. Burmesen und Thais verbindet eine Art Hassliebe – keine echte Freundschaft, aber auch keine ewige Feindschaft – und sie können nicht wirklich voneinander lassen.

3. Than Cao Khuṇ Bunman Mantāsayo, also Phra Dhammapāmokkh, der Abt von Wat Padumvanārām[21], konnte Englisch; beim Aufenthalt zur Regenklausur [in Burma] gab es in seiner Begleitung keine Verständigungsprobleme.

Die Regenklausur dort diente nur dem Fortschritt im Dhamma eines Samaṇa. Es gab keinen, der zu ihm kam, um Dhamma zu lernen; spirituelle Freunde und gutes Dhamma waren nicht vorzufinden. Sie waren nur gut im Almosengeben. Kontempliert man die Verwirklichung im Dhamma, also Menschen, die edlen Pfad und edle Frucht erreicht haben, so gab es im ganzen Land wahrscheinlich nur einen einzigen *Anāgārika**, der die Regenklausur mit ihm verbrachte, der den dritten Pfad [zur Nichtwiederkehr] erlangt hatte.[22]

Ganz anders als in Thailand, wo die Linie nie abgerissen ist oder wo es nur zeitweilige Lücken gab. Nach kurzer Zeit tauchte immer jemand zur Wiederbelebung auf, manchmal durch eigene Praxis, manchmal durch Abscheiden aus einer Himmelswelt, weil Thailand der Mittelpunkt der buddhistischen Welt und schon im Besitz aller Qualitäten ist. Das Ausland liegt nicht im Umfeld des Buddhismus, vor allem die weiter entfernten [Länder], weil sie außerhalb des Einflussgebiets [der Lehre] liegen.

Der Biograf hat ihn mal sagen hören, vielleicht halb scherzhaft, halb ernst gemeint: „Jene, die den *Farangs** die Buddhalehre beibringen – wozu soll das gut sein? Es ist unmöglich, dass so eine Belehrung zu Pfad und Frucht führen kann, weil das außenliegende Länder sind. Unsere Thais aber, die kann man belehren, die Möglichkeit zu Pfad und Frucht besteht, weil wir in der buddhistischen Tradition stehen. Die Pāramis sind schon ausreichend angesammelt."[23] Hat er gesagt. Q4

Inmitten der Bergwälder gab es Waldtiere in Hülle und Fülle, zum Beispiel Tiger, Elefanten, Königskobras, Bären, Auerochsen und Büffel. Er war an jene Tiere gewöhnt. „Selbst wenn wir aneinander vorbeiliefen, nahmen wir kaum Notiz voneinander." Die beiden Luang Pūs verbrachten die Regenklausur in einem kleinen Kloster auf einem Berg im Landkreis der Stadt Malamäng, in dem es nur einen einzigen burmesischen Mönch gab. Die Praxis auf dem Weg des Herzens machte hinlänglich Fortschritte. Nach Austritt aus der Regenklausur reisten Luang Pū Man und Luang Pū Bunman nach Thailand zurück. Sie gingen zu Fuß. Luang Pū Bunman wurde in Wat Padumvanārām abgeliefert. Luang Pū Man hielt sich dort eine Weile auf. Q8

In der Zeit, als sie sich gemeinsam in Wat Sra Prathum aufhielten, ergab es sich, dass da zwei Deutsche von Than Man inspiriert waren und ihm halfen, eine Kuṭi zu bauen. Und sie lernten auch Phra Ācān Man kennen. Dieser sagte über sie: „Deutsche, die einen guten Charakter haben, den Unterschied von Gut und Böse kennen, nach Thailand kommen, um Verdienste zu schaffen … das ist so, als seien sie *Devas** im Diesseits." Q3

[Die Chronik von Wat Padum berichtet das Ende der Reise etwas anders:] Than Phra Ācān Man reiste über die Provinz Chiang Rai ein, ging dann weiter über Chiang Mai. Than Cao Khuṇ Phra Dhammapāmokkh dagegen reiste per Schiff. Er ging in der Bucht von Mōtama [Martaban] an Bord und in der Provinz Nakhōn Srī Thammarāt an Land. Von dort aus kehrte er nach Wat Padumvanārām zurück. www.watpathumwanaram.com

[Bei seinem Aufenthalt in Bangkok] hörte er eines Abends einen Dhammavortrag von Than Cao Khuṇ Upālī in Wat Bōromnivās. Es war gerade eine Nacht des zunehmenden Mondes, als er mit vier bis fünf Gefährten nach Wat Sra Prathum zurückging. Der Mond beleuchtete alles mit hellem Schein, man konnte die verschiedenen Dinge erkennen. Als sie beim Palast von Kromphra Savat ankamen, konnte man erkennen, dass er im europäischen Stil gebaut war. Die Leute fanden ihn schön. Auch Than Phra Ācān hielt ihn für schön, aber Achtsamkeit und Wissensklarheit setzten da ein, wo er gerade nur an die Schönheit dachte, und sein Geist sammelte sich. Dann stieg ihm eine Einsicht auf: [Erleben von Schönheit ist bedingt; es ist einfach nur das Zusammenkommen der Elemente.]

Unterdessen gingen seine Gefährten schon voraus. Keiner kümmerte sich darum, was die anderen taten. Jeder war ganz in sich versunken. Wie Bären, die Honig fressen, dachte er. Q4

In der Binghöhle

Dann zog er alleine wieder los auf Thudong in Richtung der Provinz Löi. In der Gegend gab es Berge mit großen Höhlen. Normalerweise mochte er keine großen Höhlen, sondern bevorzugte kleinere. Die Berge waren nicht allzu hoch mit unbeschwerlichem Auf- und Abstieg, also gut geeignet für einen längeren Aufenthalt. Dort, im Bezirk Wang Saphung, stieß er auf eine Höhle namens Phā Bing Höhle. Sie war für seine Praxis bestens geeignet. (Sie wurde später von Luang Pū *Lui Candasāro** zum Kloster ausgebaut und heißt heute Wat Tham Phā Bing.) Q3

Der Meditationsaufenthalt in der Binghöhle, ganz allein, „war eine Phase der Praxis, die viele Resultate zeigte, aber es wurde noch keinerlei Weisheit erlangt, die zu einem Ort der Gewissheit hätte werden können."

Luang Pū Man erzählte: „Ich hatte Praxis ohne Ablenkung hinter mir, der Geist hatte innere Stille bis zum Äußersten erlangt, die Abgeschiedenheit ging bis zum Äußersten, die Sitzmeditation ging bis zum Äußersten, der Aufenthalt in Höhlen ging bis zum Äußersten, aber die Zweifel war ich noch nicht losgeworden."

Nachdem sich Luang Pū Man ausreichend lange in der Binghöhle aufgehalten hatte, kehrte er nach Wat Liab zurück, in das Kloster des Großen Luang Pū Sao, seinem Lehrer. Das war damals noch ein stiller, ruhiger Ort, nicht so geschäftig wie heutzutage.

Wann immer Luang Pū Man sich beim Großen Luang Pū Sao aufhielt, egal bei welcher Gelegenheit, dann verhielt er sich ihm gegenüber wie ein neu ordinierter Mönch und kümmerte sich respektvoll in jeder Hinsicht um ihn. Vom Waschen der Schale angefangen, über das Ausleeren des Spucknapfes, das Vorbereiten des Sitzes, Offerieren von Badewasser und Massage, bis zum Aufwarten in allen Belangen, verrichtete er alles wie stets zuvor. Man hatte den Eindruck, dass dieses Lehrer-Schüler-Paar ein besonders inniges Verhältnis verband. Es wurde fortan auch zum Modell und Vorbild für das Schüler-Lehrer-Verhältnis in der Meditations- und Praxistradition bis zum heutigen Tag. Q8

Super Visionen

In Wat Liab praktizierte er Meditation ohne nachzulassen und machte stufenweise Fortschritte. Dabei hatte er zwei interessante *Nimittas*.[24]

1912

Das erste Mal war nachts. Luang Pū erzählte: „Ich schlief schon, aber mein Schlaf in jener Phase ähnelte dem Wachzustand, weil ich mich entschlossen hatte, die Achtsamkeit aufrecht zu erhalten." Es fühlte sich wie ein Traum an:

Er ging aus einem Dorf hinaus und trat in ein undurchdringliches Walddickicht ein. Dort stieß er auf einen großen Baum, einen „Lebensbaum", der gefällt worden war und am Boden lag. Äste und Zweige waren zerschmettert. Er kletterte hoch, stand auf dem Stamm des Lebensbaumes und sah vor sich ein weites Feld. Ein weißes Pferd kam herbei und blieb dicht bei ihm stehen. Er stieg auf und setzte sich auf den Rücken des Pferdes, das über das Feld galoppierte bis zum anderen Ende. Er stieß auf eine *Tipiṭaka**-Vitrine, die weithin sichtbar aufgestellt war. Er konnte sie nicht öffnen, um [ihren Inhalt] zu begutachten. Da wachte er auf.

Er hielt Rückschau auf die Geschichte, die er geträumt hatte. Ein Gefühl der Zuversicht bei der Meditationspraxis kam in ihm auf. Zu einem späteren Zeitpunkt erläuterte er die geträumten Ereignisse so: Das Verlassen des Dorfes war der Auszug aus dem Hausleben. Auf das Dschungeldickicht zu stoßen, zeigte, dass er noch nicht wirklich auf dem richtigen Weg war; große Schwierigkeiten waren zu erwarten. Auf den Stamm eines zerschmetterten Lebensbaumes zu steigen, hieß, dass dieses Leben möglicherweise seine letzte Geburt war. Wie jener Lebensbaum würde er nicht noch einmal aufersprießen. Er musste weiter suchen. Das weite Feld

bedeutete den richtigen Weg ohne große Schwierigkeiten. Auf das weiße Pferd zu steigen, bedeutete schnellen Fortschritt in Richtung Läuterung. Eine Tipiṭaka-Vitrine zu finden, ohne sie öffnen und nachschauen zu können, hieß: Er würde die vier Arten analytischen Wissens (*paṭisambhidāñāṇa**) wohl nicht erlangen können. Hätte er sie öffnen können, hätte ihm das größere Lehrbefähigung verheißen. So würde er nur die Stufe des analytischen Unterweisens (*paṭisambhidānusāsanā*) erlangen, auf der man nur bestimmte Menschen belehren kann. Q5

In der Phase seines Aufenthalts in Wat Liab verstärkte Luang Pū Man seine Bemühungen und änderte dabei seine Vorgehensweise: Sobald sein Geist die Stufe innerer Stille erlangt hatte, verharrte er nicht wie bisher in diesem stillen Zustand, sondern nahm den Körper zur Kontemplation her, was *Kāyagatāsati* genannt wird. Dabei lässt man den Geist in jeden Teil des Körpers vordringen, beim Stehen, Gehen, Sitzen, Liegen. Der Geist soll den Körper die ganze Zeit durchdringen und als *asubha**, nicht schön, kontemplieren, bis Ernüchterung im Geist aufsteigt. Manchmal, wenn er Gehmeditation übte, erschien es ihm, als würde er durch lauter Leichen waten. Solche Phänomene gab es einen ganzen Monat lang. Er sagte, ein gewisses Maß an Weisheit habe sich eingestellt. Anders als zuvor, da er den Geist nur zu stillem Verweilen gebracht hatte. Bis dahin hatte er einfach nur Glückseligkeit und Verzückung erlangt und keinerlei Weisheit hervorgebracht. Und noch schlimmer war, dass er noch den Stimmungsschwankungen im Gefolge der Herzenstrübungen unterlag. Aber bei dieser neuen Form der Praxis hörte das Gefühl des Erschüttertseins schlagartig auf. Er kam zu dem Schluss, dass er wohl den richtigen Weg eingeschlagen hatte.

Beim zweiten Mal entstanden die Nimittas aus der Meditation. In der Sammlung sah er eine Reihe von Visionen in Fortsetzungen, die sich über den Zeitraum von drei Monaten erstreckten. Q8

Auf der ersten Stufe verwendete er noch das Meditationswort *Buddho, Buddho*. In der ersten Phase gab es ein *Uggahanimitta**, das heißt, als sein Geist in die Sammlung hinabstieg, erschien zunächst ein äußeres Asubhabild: Er sah einen Toten vor sich, etwa eine Armspanne von seinem Sitz entfernt, das Gesicht ihm zugewandt. Ein Hund kam, riss die Därme heraus und frass sie auf. Als er das sah, wich er nicht zurück. Er arbeitete viel mit dieser Vision, auch wenn er sich von seinem Sitz erhob. Egal, ob beim Liegen, bei der Gehmeditation, beim Kommen und Gehen, ließ er dieses Bild stets auf gleiche Weise erscheinen. Tagelang variierte er das Nimitta.

Er vergrößerte es, ließ es verfaulen, zersplittern, zu Staub zerfallen, vervielfältigte es mit alten und mit frischen Leichen, bis das ganze Kloster voller Geier, Krähen und Hunde war, die sich um ihren Fraß stritten. Q1

Es blieben nur Knochengerippe übrig. Das ganze Kloster war voll davon. Auch wenn er in sich hineinschaute, sah er nichts als ein Gerippe. Wenn er seine Gefährten ansah, Mönche und Novizen, erblickte er nur Gerippe, in Roben eingehüllt. Fleisch, Haut, Leber, Nieren, Därme und andere Eingeweide gab es nicht. Wenn er die Hausleute auf Almosenrunde anschaute, sah er nur verhüllte, bedeckte, behangene Knochen. Wenn sie miteinander sprachen, sah er nur Zähne aufeinander klappern. Ihm war zum Lachen, aber eine innere Stimme warnte ihn: „Mach das bloß nicht, sonst wirst du noch verrückt!"

Phra Ācān informierte und befragte Phra Ācān Sao. Dieser sagte: „Keine Ahnung! Ich bin nicht so drauf. Kontempliere weiter!" Q4

Er fuhr auf jene Weise fort, bis sich das Asubhabild in einen Kristallkreis verwandelte. In der zweiten Phase, als sich alle Asubhagerippe in den Kristallkreis verwandelt hatten, starrte er auf diesen. Der Kreis war weiß, beeindruckend klar und sauber, ähnlich einer weißen *Kasiṇascheibe**. Er betrachtete und kontemplierte diese Scheibe immer weiter. Q1

[Eine andere Version:] Je mehr er [die Leichen] kontemplierte, desto heller wurde sein Geist, bis er sich als Kristallscheibe manifestierte. Und dann ließ er die Asubhabetrachtung sein und nahm ausschließlich diese Kristallscheibe als Meditationsobjekt her. Q5

In der folgenden Phase verwandelte sich die Erscheinung [der Scheibe] in einen Berg, der vor ihm lag. Er wollte sehen, ob dies wohl ein Weg war, dem er in seiner Praxis folgen konnte. In seinem Samādhinimitta ging er näher heran und es zeigte sich, dass der Berg verschiedene Ebenen hatte. Also stieg er auf einer kristallenen Treppe von der ersten bis zur fünften Ebene und hielt dort inne. Aber dann kehrte er um. In jenem Moment wurde ihm klar, dass er ein scharfes Schwert auf der Schulter mit sich führte und erlesene Schuhe trug. Q19

Das Schwert bedeutete Weisheit, die Schuhe bedeuteten Sammlung: Er hatte feste Sammlung und Weisheit, die Probleme lösen konnte. Q4

In der folgenden Nacht trat er erneut in die Sammlung ein und ging weiter bis zur vorher erreichten Ebene. Aber da erschien eine kristallene

Mauer vor ihm, mit einem Tor darin. Er wollte sehen, was dahinter war, also drückte er das Tor mit der Hand auf und ging hinein. Er sah einen geraden Weg, dem er folgte. Rechts des Weges gab es Sitzplätze, auf denen zwei bis drei Mönche meditierten. Der Aufenthaltsort der Mönche sah wie ein überdachter Karrenstellplatz aus, aber er interessierte sich nicht besonders dafür. Also ging er weiter. Auf beiden Seiten des Weges gab es Höhlen und Felsnischen, und er sah einen Eremiten, aber wiederum interessierte er sich nicht dafür. Er ging weiter, bis er an einer hohen und steilen Klippe ankam. Er konnte nicht weiter, also kehrte er um und ging auf demselben Weg zurück. Q19

Jedesmal, wenn er in Samādhi ging, erschien eine solche Vision. Er ging stets auf demselben Weg, aber jedesmal ein Stück weiter als zuvor. Er stieß auf die unterschiedlichsten Dinge, immer mehr[25]. Einmal kam ihm Than Cao Khuṇ Phra Upālīguṇūpamācariya (Can Siricando, Wat Bōromnivās) entgegen. Than Cao Khuṇ äußerte auf Pāli: „Aṭṭhaṅgiko maggo“, und ging weiter. Q8

All die Dinge, die er sah: Es waren überwältigend viele. Es war unmöglich, ein Ende abzusehen. Je mehr Visionen er erfuhr, desto mehr Dinge manifestierten sich, ohne Ende. Q2

Jeden Tag, jede Nacht drang er auf solche Weise in das Innerste seines Geistes vor, bis er darin Übung und Geläufigkeit erlangt hatte. Er konnte nach Belieben darin ein- und ausgehen. Sobald er diesen inneren Ort erreichte, hatte er Ruhe, entrückt von all den Sinneseindrücken. Selbst Lärm hörte er nicht, und Schmerzen stellten sich nicht ein. So ging das drei Monate lang, und jedesmal, wenn er in den Geist vordrang, waren immer das Schwert und die Schuhe mit dabei. Q19

Die Reihe der Visionen setzte sich drei Monate lang fort, bis schließlich kein weiteres Bild mehr erschien. Da war nur noch Glücksempfinden jenseits aller Maßstäbe übrig, so dass er annahm: „Mein Innerstes ist ganz sicher bei der Läuterung von allen Herzenstrübungen angelangt.“

Luang Pū nahm diese Erfahrung später als Beispiel her, um seine Schüler zu belehren: „Seid auf der Hut! Passt auf, dass ihr euch von Nimittas dieser Art nicht in die Irre führen lasst; denn sie sind wirklich phantastisch. Jemand, der auf dem Weg des Herzens [im Prinzip] richtig praktiziert und lediglich an dieser einen Stelle steckenbleibt, bekommt dennoch eine falsche Vorstellung von sich … Selbst mir ist das schon passiert. [Die

Visionen] haben mich in die Irre geführt, weil sie etwas derart Erstaunliches sind. Sie werden deshalb *Vipassanūpakilesas*, Trübungen der Einsicht, genannt." Q5

Aber obwohl er sich schon für geläutert hielt, war da auch noch ein gewisser Zweifel vorhanden. Er wollte es genau wissen. Jedesmal, wenn er aus der Stille austrat, war da eine Spur von Beeinträchtigung, wenn die Sinneseindrücke wieder auf ihn eindrangen und er ihnen nachgab. Er untersuchte dieses Phänomen und kam zu dem Ergebnis, dass die Merkmale des Geistes, der auf solche Weise funktionierte, sicher noch nicht dem edlen Pfad, der edlen Frucht entsprachen. Also versuchte er, den Geist nicht, wie bisher, in die Tiefe vordringen zu lassen. Auch wenn der Geist die Tendenz dazu hatte, ließ er es nicht zu. Er nahm Körperachtsamkeit als Meditationsobjekt her und versuchte damit einen guten Monat lang, sich selbst zu korrigieren. Q19

Sein Geist drang zur Basis vor. Er ließ [in der Kontemplation] seine Haut verschwinden und schaute sich im Inneren des Körpers um, kontemplierte ihn gründlich und in allen Einzelheiten. Dann ließ er den Geist ruhen (es war nicht der Fall, dass er den Körper etwa ohne Pause kontempliert hätte). In den Phasen der Ruhe war ihm bewusst, dass er angemessene Weisheit hervorgebracht hatte. Da war keinerlei Anzeichen innerer Erregung oder Beängstigung mehr vorhanden. Und so gab er eine inspirierte Äußerung von sich:

„Das also ist die richtige Sammlung! Denn der Geist sammelt sich nicht einfach nur in der Stille und weilt dann dort ganz unbeteiligt. Auf die Stille muss die Kontemplation am Arbeitsplatz des Geistes, Kammaṭṭhāna, folgen: die Kontemplation der Essenz des Leidens. Dieser Körper hier ist nämlich die Essenz des Leidens. Und wenn man sich die Essenz des Leidens vor Augen führt, nennt man das: den Geist auf dem Pfad marschieren lassen. Um wahres Wissen und wahre Schauung zu erlangen, müssen wir Körper und Geist untersuchen, nichts anderes sonst. Das entspricht dann der richtigen Praxis nach dem edlen Pfad."

Einmal erschien es ihm in einer Vision, als ob sein Körper in zwei Teile zerbrechen würde. Er machte den Geist still, bis sich ein Gefühl der Dringlichkeit und Ergriffenheit einstellte. Er sah das Leiden des Kreisens in Alter, Tod und Geburt. Das nahm er zum Pfeiler und Ausgangspunkt, denn er war zu korrekter Praxis entschlossen. Fortan war das seine Marschroute. Q5

Am Ende der Suche

Die endlose Wanderung

Er kontemplierte sein Inneres: „Nun, da ich teilweise richtig, teilweise falsch praktiziere, dies aber schon ausreicht für eine gewisse Kenntnis, welcher Weg richtig und welcher falsch ist, falls ich nun weiter in Wat Liab bleibe, wird sich mein Einsatz nicht so weit steigern können, dass es richtig zur Sache geht, weil ich mich noch um allerlei Dinge kümmern muss.“ Also beschloss er, allein in den Wald zu ziehen. Er nahm einen chinesischen Schirm an Stelle des Klods mit, denn mit einem Klod im Gepäck hätte er sich den Leuten als Thudongmönch zu erkennen gegeben. Viele hätten ihn belästigt und Amulette dieser oder jener Art von ihm haben wollen. Das ist ein Ärgernis, ein Hindernis, wenn man sich der Praxis hingeben will. Er hatte einen Thudongmönch gesehen, der zu einem Buddha-Fußabdruck gepilgert war. Dieser ging so weit, ein Schild neben seinem Klod und Moskitonetz aufzustellen: „Mönch zu mieten“. Er sagte: „Wer auf Thudong geht, um berühmt zu werden oder um Zugewinn und Verehrung zu erlangen, der sollte besser gar nicht erst auf Wanderschaft gehen. Ich bin auf der Suche nach Dhamma und Praxis in den Wald gezogen; da sollte doch alle Besorgnis zu verbannen sein.“ Q3

Luang Pū Mans Meditationspraxis kam während seines Aufenthalts in Wat Liab zwar Schritt für Schritt voran, aber ihm wurde klar: „Ich bin noch nicht allzu weit gekommen.“ Also zog er alleine auf Thudong in Wälder und Bergregionen, wanderte über Nakhōn Rāchasīmā, drang in den tiefsten Dschungel vor, suchte immerfort die Abgeschiedenheit auf, bis er schließlich in der Gegend des Sārikā-Wasserfalls in der Provinz Nakhōn Nayok ankam. Es war ein finsterer Wald voll mit allerlei Getier, ein wunderbarer Ort für einen Thudongmönch.

Luang Pū lenkte seine Schritte in Richtung der Phai Khwāng Höhle.[26] Die Dorfbewohner warnten ihn, schon sechs Thudongmönche seien bisher in jener Höhle gestorben, aber Luang Pū antwortete den Leuten: „Dann lasst mich eben der siebte sein.“

Luang Pū Man Bhūridatto besaß feste Entschlossenheit zur Dhammapraxis und fürchtete sich nicht vor dem Tod. Er fürchtete nur die Herzenstrübungen, die auf Herz und Geist herumtrampelten. Sie bereiteten ihm viel mehr Unbehagen.

Die Höhle war nicht besonders groß. Alles war von verfilztem Dickicht überwuchert. Es herrschte eine unheimliche Atmosphäre, und bei Einbruch der Nacht wurde das Gefühl der Einsamkeit sogar noch stärker. Aber Luang Pū hatte sich an derartige Umstände schon seit langer Zeit gewöhnt, also gab es da nichts, was sein Herz in Angst und Schrecken hätte versetzen können. Nachdem er sich an jenem Ort eingerichtet und auf dem Gelände umgeschaut hatte, als es dann richtig dunkel wurde, begann er seine Praxis damit, die ganze Nacht hindurch in Meditation zu sitzen. Strahlende Helligkeit erschien ihm dabei, was er als äußerst gutes Vorzeichen wertete. [Q5]

Der Morgen dämmerte, und er ging auf Almosenrunde in jenes Bergbauerndorf. Er nahm die Speise mit und kehrte zum Essen zur Höhle zurück. Nach der Mahlzeit ruhte er sich etwa eine Stunde aus, weil er sich seit der vorangegangenen Nacht erschöpft fühlte. Aber als er wieder aufstand, fühlte er sich ganz zerschlagen. Es war ein ganz ungewöhnliches Gefühl der Schwere, über das er sich wunderte. Als er seinen Darm entleerte, fühlte es sich an, als ob er Durchfall hätte, aber als er seinen Kot begutachtete, stellte er fest, dass er überhaupt nichts verdaut hatte. Der Reis kam als unverdaute Körner heraus, die Melone noch in ganzen Stückchen. Und nach dem Stuhlgang fühlte er sich noch genauso [schwer] wie vorher. Da wurde ihm klar: „Eben dies war die Todesursache im Fall jener Mönche, und ich werde bestimmt auch so sterben."

Deshalb suchte er in der näheren Umgebung nach einem furchterregenden Platz. Es sollte etwas Geeignetes sein, weil er bis zum Äußersten gehen musste. Da erblickte er einen großen Felsbrocken am Rande einer tiefen Kluft. Er warf probehalber einen Stein hinunter. Bis er das Geräusch [des Aufpralls] hörte, dauerte es eine ganze Weile. Seine Einschätzung war: „Dieser Platz ist goldrichtig. Wenn ich schon sterben muss, dann will ich an genau dieser Stelle sterben. Dann falle ich in diese Kluft und bin verschwunden. So falle ich niemandem zur Last, keiner muss sich um die Beseitigung meiner Leiche kümmern."

Bei Einbruch der Nacht schwor er sich: „Auf geht's! Wenn ich nicht klares Wissen und wahre Schauung erlange, werde ich mich nicht mehr von diesem Sitz erheben."

Und am Abend eben jenes Tages richtete er seinen Geist mit den Methoden aus, die er in der letzten Zeit geübt und ausprobiert hatte. Da entstand eine Helligkeit, als wäre es mitten am Tag, die alles sichtbar

machte bis hinab zum kleinsten Sandkorn. Da sich die Dinge nun bei Tag und bei Nacht gleichermaßen offenbarten, ließ ihn diese innere Klarheit alles Vergangene in der Kontemplation deutlich erkennen. Umfassende, klare, deutliche Schauung dessen stieg in der Gegenwart auf.

Seine Meditationssitzung dauerte drei Tage und drei Nächte, wobei ihn das Bedürfnis nach Nahrung nicht berührte. Die ständige Kontemplation der Natur des Körpers drang zu verschiedenen Dhammas vor. Er schnitt jeden Zweifel über die Praxis des Geistes ganz und gar ab.

Während der Kontemplation all dieser Dhammas, durch die er anschließend eben jene Frucht erlangte, erschien ihm eine innere Vision, und zwar sah er einen Hundewelpen, der gerade die Milch der Mutter trank. Er überlegte, dass dieses Bild, das da erschienen war, eine [besondere] Ursache haben musste; denn eigentlich sollte es auf dieser Stufe des Geistes keine Nimittas mehr geben, die eindringen und [die Sammlung] verwässern können, also jenseits der Stufe, auf der es [normalerweise] Nimittas gibt.

Er konzentrierte sich mit aller Kraft des Geistesstromes auf die Kontemplation und brachte so Wissen hervor, nämlich die Erkenntnis: „Dieser Hundewelpe ist nicht weit hergeholt, das bin ich selbst. Ich selbst bin eben schon unzählige Male als genau dieser Hundewelpe geboren worden. Ich habe mich also auch schon im Hundedasein im Kreis von Geburt und Tod gedreht." Er überlegte weiter: „Warum wohl ist das so? Aus welchem Grund musste ich auf solche Weise Hund sein?"

Folgendes erschloss sich ihm: Dasein, das ist das Ergötzen am eigenen Ich. Auch ein Hund ergötzt sich an seinem Dasein, also muss er immerzu in seinem Dasein verbleiben.

Als er wusste, dass er selbst als jener Hund geboren werden musste, packte ihn äußerst starke Beklommenheit. Trotz all dieser Helligkeit des Geistes wurde er wohl dennoch die ganze Zeit über davon geblendet. Also kontemplierte er, um die Wahrheit in seinem Geist herauszufinden: Woran lag es, dass Besorgnis in ihm aufstieg, dass er sich in diesem Augenblick von vorn bis hinten Sorgen machen musste? Er hatte doch bereits überaus starke Ergriffenheit erlangt, die gar nicht mehr zu steigern war. Aber als sich Feinheit und Subtilität des Geistes manifestierte, vereint mit jener inneren Helligkeit, da stieg ihm eine Wahrheit auf, von der er vorher nichts gewusst hatte, und zwar sein Wunsch, das vollkommene Erwachen

eines Buddha zu erlangen. Also hielt er weiter Rückschau, um sich zu erinnern: „Wie lange schon habe ich diesen Wunsch? Nun, erst seit diesem Buddhazeitalter, also noch nicht besonders lange." Q3

Der Wendepunkt

Luang Pū kehrte in seiner Kontemplation in ein früheres Leben zurück. Einst hatte er den Rang eines Feldherrn im Land der Kurus inne (im heutigen Delhi). Der Buddha war gekommen, um zum Wohle der Kurus die Lehre zu verkünden. Er verkündete das Mahāsatipaṭṭhāna Sutta. Also praktizierte auch Luang Pū in jenem Leben als Feldherr *Satipaṭṭhāna**, die Grundlagen der Achtsamkeit. Und dann schwang er sich in seinem Geist zu dem Gelöbnis auf: „Ich will ein Buddha werden, so wie dieser einer ist."

Ihm wurde klar, dass er seit damals den Wunsch nach Buddhaschaft hatte, was der Grund dafür war, dass er bei der Kontemplation der edlen Wahrheiten stecken blieb. Um seinem Geist Befreiung zu ermöglichen, müsste er erst noch die Pāramis über Äonen als *Bodhisatta** aufbauen, falls er jenen Wunsch nicht aufgeben würde.

Darüber hinaus sah er auch, dass Luang Pū *Thet Desaraṃsī** damals der Enkel des Feldherrn des Kurulandes war.[27] Viel später, als ihm Luang Pū Thet nach Chiang Mai folgte, erzählte er ihm: „Du bist einst im Land der Kurus als mein Enkel geboren worden. Du warst ziemlich stur und hast nicht auf mich gehört, aber du warst mir näher als sonst irgendjemand." Luang Pū Thet Desaraṃsī praktizierte Dhamma bei Luang Pū Man. Er war ganze 12 Jahre mit ihm zusammen, länger als jeder andere Schüler.

Anschließend erinnerte sich Luang Pū an Luang Pū Sao Kantasīlo, seinen Lehrer, und es stellte sich heraus, dass Luang Pū Sao einst den Vorsatz zum Erwachen als *Paccekabuddha**, als Einzelerwachter, gefasst hatte. Deshalb konnte er sich nicht mit Volldampf daran machen, den Geist bis zur Befreiung zu führen.

Nachdem Luang Pū verschiedene Dinge erwogen hatte, empfand er Beklommenheit angesichts der Tatsache, dass er bereits in zahllosen Existenzen als Hund geboren worden war und noch unglaublich lange weiter in Tod und Geburt kreisen müsste, um Pāramis aufzubauen. Daher beschloss er, sein Streben nach Buddhaschaft einzustellen. Er fasste den Entschluss, das Dhamma im jetzigen Leben zu verwirklichen. Q5

Also besann er sich auf das Dhamma, zu dem der Buddha erwacht war. Er erinnerte sich, dass die erste Lehrrede eine wichtige grundlegende Lektion enthielt, den Weg zur Verwirklichung des Dhamma; denn der Buddha hatte dieses Dhamma aus wahrer eigener Schauung heraus verkündet. Die Darlegung des Buddha ging bis zu den vier edlen Wahrheiten: Leiden (*dukkha**), der Ursprung (*samudaya**), das Aufhören (*nirodha**), der Pfad (magga). Und zwar soll Leiden verstanden werden, der Ursprung soll überwunden werden, das Aufhören soll offenbar werden, der Pfad soll entfaltet werden.

Nachdem Than Ācān Man diese Lehre erwogen hatte, die das Herzstück der *Lehrrede vom Drehen des Rades der Lehre* ist, kontemplierte er weiter: Was ist Leiden? In der ersten Lehrrede heißt es: Geburt, Alter, Krankheit, Tod sind Leiden. Und was wird geboren, altert, wird krank, stirbt? Das ist das Ich, die Identifikation mit genau diesem Körper hier. Also lässt sich dieser Körper als edle Wahrheit auffassen; wenn die Kontemplation zu klarem Wissen und wahrer Schauung in diesem Körper führt, ist es identisch mit klarem Wissen und wahrer Schauung der edlen Wahrheiten.[28] … Than Phra Ācān Man erwog die Vorgehensweise des Buddha in der Phase seines Erwachens, als er am Vesakhtag in Meditation saß.

Während der ersten Nachtwache verwirklichte er Pubbenivāsānussatiñāṇa, das Wissen der Erinnerung an frühere Leben. Dabei war die Kontemplation des Körpers der erste und wichtigste Punkt, der sich aus der Ichwerdung ergab. In jeder einzelnen Existenz, an die sich der Buddha erinnerte, gab es Wohl und Wehe, gab es Geburt, Alter, Krankheit, Tod, in unzähligen Leben, unzähligen Geburten. Das war die Bestätigung dafür, dass der Buddha vor seinem Erwachen den Körper kontempliert hatte, denn das Wissen der Erinnerung an frühere Leben musste das Geborenwerden, Altern, Krankwerden und Sterben mit einschließen. Das war die Ichwerdung in jeder einzelnen Existenz, in der es nichts als Leiden in jeder Hinsicht geben musste, an das sich der Buddha nun erinnerte. Q3

Luang Pū kontemplierte die Natur des Körpers, indem er die Erinnerung an das Dasein als Hund zur Betrachtung der Essenz des Leidens hernahm, bis schließlich eine Klarheit im Geist aufstieg, die sich in Erkenntnis wandelte. Es war ein Sondieren, das aus den inneren Abläufen entstand, bis es seinen Zweck erfüllt hatte (innere Sättigung). Da war keinerlei Erinnern oder Ausdenken oder Zurechtbiegen beteiligt, um diesen Zustand

hervorzurufen. Er entstand aus der Kontemplation, durch das Wahrsein der Kraft eines Geistes, der bereits ausreichend Schulung erhalten hatte.

(Zur Verdeutlichung: Eine Frucht muss ihren Zweck erfüllen, um reifen zu können. Damit Reis gar werden kann, muss er einer Hitze ausgesetzt werden, die diesen Zweck erfüllt.) Bei der Kontemplation des Körpers als der Essenz des Leidens verhielt es sich ebenso; bis sie sich in Erkenntnis wandeln konnte, war sie von der Betrachtung der inneren Abläufe abhängig, dann hatte sie ihren Zweck erfüllt: innere Sättigung bei jeder Gelegenheit. Sie manifestierte sich als Nibbidāñāṇa, Ernüchterung. Diese konnte sich während der Kontemplation des Körpers im Herzen verankern. Das war durch die Fähigkeit der Geistesmacht deutlich zu erkennen. „Die Kontemplation des Leidens ist die Ursache für das Aufsteigen dieser Erkenntnis. Wann immer diese Erkenntnis ausreichend Kraft erlangt, wird sie zu einer Macht, die die Herzenstrübungen abschneiden kann.“ Q5

Sieg über die Dämonen

Eines Nachts, in der Phase zwischen dem Vordringen des Geistes, das von innerer Stärke, Helligkeit und Klarheit begleitet war, und dem Erlangen jener Frucht, geschah so gegen 23 Uhr etwas, das er sich nicht hätte träumen lassen. Ein Zittern und Beben erfasste den gesamten Berg. Es fühlte sich an, als ob jener Berg, auf dem er saß, umkippen würde. Das war der Zeitraum, als er mit geschlossenen Augen in Meditation saß und die Frucht erlangte. Manchmal hörte es sich so an, als ob Bäume reihenweise zerbersten würden. Der Himmel war düster wie vor einem Unwetter und sah bedrohlich aus. All das hätte ihn beinahe dazu gebracht, die Augen zu öffnen, [aus der Meditation] herauszukommen, um sich diese Zeichen anzusehen, aber das fand dann doch nicht statt.

Damit waren diese Vorkommnisse aber noch nicht zu Ende. Er drang immer intensiver vorwärts. Ihm war so, als ob sein Körper zu Staub zermahlen würde, vollständig pulverisiert. Dieses Erlebnis hielt lange Zeit an. Plötzlich geschah wieder etwas Überraschendes. Eine riesige Gestalt erschien, so groß wie ein hoher Baum. Sie hielt eine eiserne Keule mit einer Aura aus zuckenden, züngelnden Flammen in der Hand und kam schnurstracks in Kampfpositur auf ihn zu, wie jemand, der sich seiner Macht bewusst ist. Das Wesen schrie ihn an: „Steh sofort auf! Verschwinde von hier, sonst musst du sterben.“ Sprach’s und holte mit der Keule aus.

Than Ācān Man kontemplierte gerade sein fruchtendes „Wissen im Einklang [mit Dhamma]“ und rang mit tiefgründigen und verborgenen Dingen, die sich ihm vorher noch nie offenbart hatten. Fast wäre es dazu gekommen, dass er abgelenkt die Augen geöffnet hätte, um sich umzusehen, aber es gelang ihm, diesen kritischen Zustand zu unterdrücken. Er ließ sich von jenen Ereignissen nicht einschüchtern. Mit ganzer Kraft erhielt er die Achtsamkeit aufrecht – und er konnte sich seiner Achtsamkeit sicher sein, die er bereits bis zur Superachtsamkeit ausgebildet hatte.

So überaus erstaunliche Vorgänge dieser Art sind als Gefahr und Hindernis für die Praxis des Geistes auf der subtilsten Stufe anzusehen; denn wenn man erschrickt und die Augen öffnet oder wenn die Achtsamkeit schwach ist, dann kommt man über diese Stufe nicht hinaus.

Nachdem Than Ācān Man nun schon mal von jenem *Yakkha** angeschnauzt worden war, raffte er sich auf und antwortete dem Yakkha innerlich: „Ich stehe nicht auf.“ Im selben Moment ließ der Yakkha jene große Keule auf den Körper des Ehrwürdigen herab sausen, dass einem das Blut gefrieren konnte. Er fühlte sich, als ob sein Körper 20 Meter tief in den Erdboden gespitzt worden wäre. Aber unmittelbar danach spürte er, wie sein Körper wieder an die Erdoberfläche zurück schwebte. Während er jene Symptome erlebte, öffnete er die Augen nicht, sondern richtete seine Aufmerksamkeit immer weiter auf das „Wissen im Einklang“, das er schließlich mit absoluter Gewissheit durchdrang. In jenem Moment kontemplierte er den Kulminationspunkt der Erkenntnis.

Er erzählte, es sei etwas höchst Wunderbares gewesen. Die Worte „Leben und Tod“ hatten in jenem Moment keinerlei Bedeutung mehr besessen. Das Leben besaß für sich genommen keinen Wert mehr und war absolut gleichbedeutend mit der Kontemplation des Höhepunkts des „Wissens im Einklang“ in jenem Augenblick. Also konnte auch keinerlei Furcht oder Erschrecken über irgendetwas entstehen.

Damit war das Ereignis aber noch nicht zu Ende. Nun entwurzelte jener mächtige Yakkha einen großen Baum, einen Laternenbaum, der neben dem Ehrwürdigen stand. Jener Laternenbaum hatte eine Höhe von zehn Armspannen, war also wirklich groß. Er packte ihn mit beiden Händen und zog ihn hoch wie einen Wassertopf. Die Wurzeln des Laternenbaums wurden reihenweise aus dem Boden gerupft, noch mit Erde daran. Die Erdklumpen verstreuten sich, prasselten überall herunter. Er hob den Baum hoch, zugleich glühten seine Augen rot vor Zorn wie

Feuerbälle. Er hob ihn hoch bis auf Gipfelhöhe jenes Berges und schleuderte ihn mit Wucht auf den Körper des Ehrwürdigen herab, dass der Boden wackelte. Der Körper des Ehrwürdigen wurde gründlich platt gequetscht und klebte an jenem Felsen. Dieser Felsen, auf dem der Ehrwürdige saß, zerfiel dabei im selben Wimpernschlag zu Staub. Das hätte den Ehrwürdigen fast dazu gebracht, die Selbstkontrolle zu verlieren und die Augen zu öffnen, um sich mit dem [äußeren] Sehen all das anzuschauen. Aber er besann sich auf seine Superachtsamkeit als Kontrollinstanz bei der Kontemplation auf dem Höhepunkt subtilster Dhammas. Er war bereit, alles loszulassen. Auch wenn diese Vorgänge alles zum Wackeln und Beben brachten, blieb er dabei doch völlig unerschütterlich.

Er besann sich weiter. Da gab es einen wichtigen Aspekt, einen Makel des Herzens, und zwar die Beeinträchtigung im Zusammenhang mit dem Wunsch nach Buddhaschaft, von dem er nun abließ, ihm nicht mehr nachging. Er wandte sich der Befreiung vom Leiden zu, für die er nun erhabenstes Dhamma verwirklichen sollte. Das war genau der Punkt gewesen, der Makel, der seinen Geist irritiert hatte, aber nachdem er ihn losgelassen hatte, ließ er sich von nichts mehr ablenken. Es war auch der Grund dafür gewesen, dass er all diese fürchterlichen Erlebnisse durchmachen musste.

Alle Dinge dieser Welt manifestierten sich ihm einheitlich, von einer Natur, wie ein gespanntes Trommelfell. Die Welt war ganz und gar eben, das heißt, sie war klar, eindeutig und übersichtlich. Sogar sein eigener Körper löste sich in diesem Urzustand auf.

Und dann veränderte der Yakkha seine Gestalt und nahm menschliche Form an. Er kam herunter, verbeugte sich vor dem Ehrwürdigen und bat ihn um Vergebung. Anschließend verschwand er.

Um jene Uhrzeit krähten schon die Hähne, ein Zeichen, dass der Tagesanbruch kurz bevorstand; es war also etwa drei oder vier Uhr früh. Der Ehrwürdige besann sich auf die dreifache Erkenntnis, also auf die Erkenntnis der edlen Wahrheit, der damit verbundenen Aufgabe und der Erfüllung eben dieser Aufgabe. Ein Geist, der bis zum Punkt der inneren Sättigung in Form von Erkenntnis praktiziert hat, beschäftigt sich nicht damit, ob er nun diese oder jene Stufe erlangt hat, etwa weil er meint, irgendetwas erreicht zu haben. Der Eindruck, diese oder jene Stufe erlangt zu haben, ist noch eine Aktivität. Es handelt sich nicht um die Frucht, den Erfolg, sondern man hat sich noch voll und ganz im Leidensursprung verirrt. Q3

In jener Höhle wurde ihm das Dhamma zur Gewissheit. Jenes Dhamma war die Frucht der Nichtwiederkehr. Dieses Dhamma ist der Lehre zu Folge mit dem Überwinden der fünf [niedrigeren] Daseinsfesseln verbunden, nämlich der Persönlichkeitsansicht, des Zweifels, des Anhaftens an Gewohnheiten und Aufgaben, der Sinnesgier und der Abneigung. Wer Dhamma auf dieser Stufe verwirklicht, wird mit Sicherheit nicht mehr als Mensch wiedergeboren oder als ein anderes Wesen, das einen Körper aus den vier Elementen Erde, Wasser, Wind und Feuer besitzt. Falls er in jenem Dasein nicht bis zur Stufe des Arahants aufsteigt, wird er nach dem Tod in einer von fünf Brahmawelten wiedererscheinen. Avihā, Atappā, Sudassā, Sudassī und Akaniṭṭha – dies sind die Daseinsbereiche eines *Anāgāmī**, eines Nichtwiederkehrers, die sich je nach Verwirklichungsgrad des Dhamma in jenen Brahmawelten in zunehmender Subtilität unterscheiden.

Than Phra Ācān Man hatte vertraulich und nur im engsten Kreis erzählt, dass er das Dhamma eines Anāgāmī in jener Höhle erlangt hatte. Aber ich habe mich entschlossen, dies schriftlich festzuhalten. Der Leser möge darüber urteilen. Sollte [diese Enthüllung] verkehrt sein oder auf irgendeine Weise zu weit gehen, möge der Verfasser dafür getadelt werden, dass er nicht umsichtig genug war …

Es bescherte ihm innere Gelassenheit und Wohlbefinden in Körper und Geist. Die Darmbeschwerden, die ihn ständig geplagt und beeinträchtigt hatten, waren völlig verschwunden. Sein Herz hatte einen festen Ankerplatz gefunden. Auch wenn er noch nicht gänzlich von den Herzenstrübungen frei war, so hatte er doch keinerlei Zweifel über die Praxis und sein weiteres Vorankommen mehr. Er hatte vollkommene Gewissheit darüber, dass er beim Fortschreiten zum Dhamma höchster Stufe nicht mehr in Unsicherheit abirren würde, nicht mehr wie früher mal hier, mal da herumfummeln würde. Er war überzeugt, dass er ganz sicher eines Tages das Dhamma der Leidbefreiung verwirklichen würde. Q2

Er schlug die Augen auf, erhob sich von seinem Sitz und praktizierte Gehmeditation bis zum Tagesanbruch. Er fühlte sich leicht in Körper und Geist. Als es an der Zeit war, ging er um Almosen ins Dorf.

Die Dorfbewohner waren völlig überrascht. Sie hatten Luang Pū schon für tot gehalten, weil er drei Tage lang verschwunden war. Ehrerbietig fragten sie nach. Luang Pū antwortete lediglich: „Nun, Laienanhänger, ich

habe einfach nur mit der eigenen Dummheit gerungen. Dabei war mein Geist so richtig schön still, deshalb bin ich nicht gekommen."

Warum die Thudongmönche gestorben waren

Nach der Almosenrunde kehrte Luang Pū zur Höhle zurück. Alles lief wie am Schnürchen. Seine körperliche Gesundheit war wieder hergestellt, er war stark und gefestigt. Er setzte sich zur Meditation nieder und erforschte die Todesursachen aller sechs Thudongmönche. Dabei fand er die Wahrheit heraus: Jene Ehrwürdigen hatten ethische Verfehlungen verschiedener Art begangen.

Kurz gesagt: Der erste Mönch hob Nahrung von der Almosenrunde auf, um sie am darauf folgenden Tag zu essen. Der zweite Mönch fällte einen Baum, um daraus eine Lagerstatt außerhalb der Höhle zu zimmern. Der dritte Mönch grub in der Erde nach Knollen, die er kochte und verzehrte. Der vierte Mönch bewahrte Essen auf und pflückte Waldfrüchte, um sie zu essen. Der fünfte Mönch pflückte Waldfrüchte und aß sie. Der sechste Mönch hob regelmäßig Nahrung zum [späteren] Verzehr auf. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass alle sechs Mönche ihre Mönchsethik nicht geläutert ausgeübt hatten. Diese Angelegenheit gilt als äußerst wichtiges Thema für Thudongmönche und alle, die sich ernsthaft und wahrhaftig um Läuterung bemühen. Q5

Die erste Lehrphase

Vorbereitung

Die Sprache der Tiere

Ein weiterer interessanter Präzedenzfall ist es wert, erzählt zu werden. In der Zeit, als Luang Pū sich in jener Phai Khwāng Höhle aufhielt, zeigte es sich, dass er die Gebärden und Stimmen verschiedener Tierarten auf wundersame Weise klar erfassen und verstehen konnte.

Zum Beispiel saß eines Tages das Leittier einer Bande von vier bis fünf Affen auf einem Felsbrocken vor der Höhle und beobachtete Luang Pū verstohlen. Sie unterhielten sich: „Dieser Rischi[29] ist sehr gut, ganz anders als jene Rischis zuvor. Manchmal haben sie etwas nach uns geworfen, als ob sie uns fressen wollten. Und sie haben gegen die Gebräuche der Rischis verstoßen. Sie haben sich nicht angestrengt wie dieser Rischi. Deshalb mussten sie alle sterben. Ich glaube, dieser Rischi hier wird bestimmt nicht sterben, weil sein Körper so sehr leuchtet."

Luang Pū verstand alles, was die Affen miteinander in ihrer Sprache schwätzten. Er dachte: „Es sind wirklich nur Tiere, aber sie wissen trotzdem, was gut ist." …

Das Potenzial der Schüler

Luang Pū wohnte noch eine Weile in dieser Phai Khwāng Höhle und erlebte innere Stille und Helligkeit bei Tag und Nacht.

1913 Er kontemplierte Methoden der Lehrvermittlung, mit denen er anderen zur Erkenntnis des Dhamma in der Lehrnachfolge verhelfen konnte; denn es war eine äußerst schwierige Angelegenheit, andere zum Erlangen echter, wahrer Frucht zu bringen.

Luang Pū entschloss sich zu folgendem Vorgehen: „Ein wichtiger Aspekt auf der Anfangsstufe der Anleitertätigkeit ist es, dass ich mich insbesondere an Mönche und Novizen richte. Denn wenn auch nur ein einziger von ihnen das Dhamma klar und mit Gewissheit sieht, kann er viele Laienanhänger und Laienanhängerinnen lehren. Und bevor ich irgendjemanden lehre, sollte ich seinen Geist kontemplieren, [um herauszufinden] auf welche Weise er das Dhamma empfangen könnte, auf welche Weise er zur Praxis angeleitet werden sollte. … Falls ich den Charakter,

das Potenzial und die Vorleben der jeweiligen Person nicht wirklichkeitsgemäß erkennen sollte, damit ich sicher weiß, welche Meditationsmethode sie erhalten sollte, zu welcher Methode sie in der Lage ist, dann werde ich ganz bestimmt noch nicht anfangen, irgendjemanden zu lehren."

Aus diesem Grund war die Lehrtätigkeit von Luang Pū Man auf dem Gebiet der Meditation so überaus erfolgreich. Die lange Reihe seiner Schüler war später der schlagende Beweis dafür: „Wenn Luang Pū jemanden lehrt, muss sich der Erfolg einstellen." Q5

Der Buddha ist der Maßstab

Das innere Leuchten, das Than Phra Ācān Man in der Höhle bei Sārikā, Provinz Nakhōn Nayok, erlangte, war also ein Grund zur Zufriedenheit. Er kam bei subtilem Dhamma an, bei *Jhāna** und *Ñāṇa**, das ihm die Gewissheit wirklichkeitsgemäßer Erkenntnis verschaffte.

Die Regenklausur rückte näher, also wanderte er weiter, durch die Provinz Saraburī bis in die Provinz Lopburī und übernachtete in der Singh To Höhle, der Höhle des Großen Löwen, am Windlochberg (dieser wird heute Khao Phra Ngām, Berg des Schönen Buddha, genannt). Es war das Jahr 1913. Das war damals ein ganz ruhiger, stiller Ort. Er blieb dort viele Tage zur Praxis.

Während seines Aufenthalts in der Höhle am Windlochberg wurde ihm die Wahrheit, die sich ihm manifestiert hatte, immer klarer bewusst. Er besann sich darauf, dass ein Schüler des Buddha im Erhabenen seine Wurzeln haben sollte, den Erhabenen zum Vorbild nehmen sollte und im Erhabenen seine Zuflucht suchen sollte. …

Den zweiten Punkt erwog er am ausführlichsten, weil ihm völlig klar war, dass die Meditationspraxis zu seiner Zeit ziemlich degeneriert war und innerlich wie äußerlich nicht geeignet, mit der Wahrheit in Einklang zu kommen.

Er erwog, dass die [korrekte] Schulung des Geistes innere und äußere Aspekte hat. Äußerlich ist die Einhaltung der kleinen und großen Vinayaregeln ganz wichtig. Selbst ein einziger Verstoß konnte verhindern, dass der Geist subtil und fein wird, wie zum Beispiel im Umgang mit der Almosenschale. Wenn man sie nach dem Spülen nicht trockenreibt und sie an einem ungeeigneten Platz aufbewahrt, ist es ein *Dukkaṭa**-Verstoß. Oder Schmatzen beim Essen ist auch ein Dukkaṭa-Verstoß. Selbst diese kleinen,

geringfügigen Regeln darf man nicht übertreten und missachten, man muss sie ernsthaft und gewissenhaft befolgen.

Darüber hinaus gibt es das Einhalten der Dhutaṅga-Praktiken und der monastischen Etikette, zum Beispiel das Essen aus der Almosenschale, der Almosengang und so weiter: Maßnahmen zum Abschleifen der groben Herzenstrübungen. Auch hierin gab der Buddha ein Vorbild. Wenn jemand Geistesruhe und inneren Fortschritt haben will, kann er diese Dinge absolut nicht weglassen.

Ein weiterer Aspekt ist das Befolgen der verschiedenen Etikette. Ein paar Beispiele: die Pflichten dem Upajjhāya gegenüber, dem Lehrer gegenüber, im Umgang mit neu eintreffenden Mönchen; Pflichten beim Benutzen der Toilette, beim Bewohnen einer Unterkunft, beim Essen; die Schulungsregeln, *Sekhiyā*. Diese Regeln schaffen natürlich allesamt Bedingungen für die innere Praxis, das heißt, sie gelten als Praxis zur Läuterung der Ethik und zur Läuterung des Geistes.

Wenn sich ein Nachfolger des Buddha den Erhabenen nicht zum Vorbild nimmt, ist er nicht qualifiziert, eine Gruppe auf dem Weg zur Wahrheit anzuleiten. Q3

Luang Pū befolgte diese Dhutaṅga-Praktiken als ständige Übung:

1. Paṃsukūlikaṅga: Er benutzte nur Roben aus Abfallstoff, von seiner Ordination bis ins hohe Alter. Zuletzt lockerte er diese Praxis und benutzte auch fertige Roben, die von Laien offeriert wurden (Haushälterroben), um dem Vertrauen dieser Leute entgegen zu kommen.

2. Piṇḍapātikaṅga: Er aß nur Speise vom Almosengang, außer an Tagen, an denen er fastete. Selbst als er krank wurde und nicht mehr ins Dorf gehen konnte, behielt er die Almosenrunde auf dem Klostergelände bei. Auch als Schwerkranker in der letzten Phase seines Lebens ging er um Almosen im Speisesaal.

3. Pattapiṇḍikaṅga: aus der Almosenschale essen und nur diese als einziges Essgefäß benutzen;

4. Khalupacchābhattikaṅga: kein später geschicktes Essen annehmen, sondern nur das Essen, das in die Schale gegeben wurde;

5. Ekāsanikaṅga: nur eine Mahlzeit am Tag zu sich nehmen als lebenslange Praxis; selbst bei seiner schweren Erkrankung in der letzten Phase hörte er nicht damit auf.

6. Araññikaṅga: der Aufenthalt im Wald, gelegentlich am Fuß eines Baumes, in Bergwäldern, in Abgeschiedenheit, wie es dem Wesen eines Samaṇa entspricht. Auch in den letzten fünf Jahren vor seinem Tod war das noch sein regulärer Aufenthaltsort – im Waldkloster von Bān Nōng Phü.

7. Tecīvarikaṅga: die Benutzung der dreifachen Robe, das heißt, die ausschließliche Benutzung von Saṇghāṭi, oberer und unterer Robe. Die einzige Ausnahme war das Badetuch, das man heutzutage braucht.

Abgesehen davon – er war nie in irgendwelche Bauprojekte verwickelt, sondern legte Wert auf die Praxis in Richtung Befreiung. Er betonte wirklich die Verbreitung des Dhamma nach der Wegweisung des Buddha. [Q5]

Die ersten Schüler

Than Cao Khuṇ Upālī

In der Zeit, als Luang Pū in der Singh To Höhle praktizierte, erinnerte er sich an Than Cao Khuṇ Upālīguṇūpamācariya (Siricando Can), der in Wat Bōromnivās in Bangkok lebte. Am zehnten Tag des zunehmenden Mondes im achten [Lunar-] Monat [– also wenige Tage vor Antritt der Regenklausur –] gegen 23 Uhr sah er Than Cao Khuṇ Upālī [mit dem geistigen Auge]. Dieser saß gerade in Meditation und kontemplierte Paṭiccasamuppāda, bedingte Entstehung, vorwärts und rückwärts, aber es gab noch Aspekte, bei denen er nicht weiterkam. Luang Pū konnte dieses Ereignis klar erfassen.

Eines Tages [nach Ende der Regenperiode] kam Than Cao Khuṇ Upālī zum Khao Phra Ngām. Es war ein Ort, den er mochte und regelmäßig aufsuchte. Nachdem sie sich eine Weile unterhalten hatten, fragte LP Man 1914
nach der Angelegenheit, die Than Cao Khuṇ in jener Nacht in der Meditation kontempliert hatte [– ob es sich soundso zugetragen hätte]. Than Cao Khuṇ bestätigte, es sei tatsächlich bis ins Detail so gewesen, und bat Luang Pū Man, ihm in den Dingen, bei denen er stecken geblieben war, weiterzu-

helfen und Klarheit zu verschaffen. Und Luang Pū Man offerierte ihm eine Erläuterung, bis Than Cao Khuṇ alles klar verstanden hatte.

Inspiriert rief er aus: „Ah, ich verstehe, Than Ācān kennt mein Herz sehr gut. Ich versuche schon seit langem, dieses Thema zu ergründen, doch es hat mir nie eingeleuchtet. Aber jetzt ist mir alles klar!“

Nachdem Than Cao Khuṇ nach Bangkok zurückgekehrt war, erzählte er allen Mönchen und Novizen von den guten Eigenschaften von Luang Pū Man: „Than Ācān Man ist der fähigste aller Meditationslehrer im gegenwärtigen Zeitalter. Falls jemand die Dhammapraxis erlernen möchte, dann möge er sie bei Phra Ācān Man studieren. Bei Than Ācān Man würdet ihr alle zu tiefer Dhammapraxis vordringen.“

Von da an suchten viele Mönche und Novizen, die der Praxis zugeneigt waren, die Gelegenheit, von Luang Pū Man zu lernen.

Im Jahr 1914 erreichte Luang Pū Man die Bitte von Than Cao Khuṇ Upālī, Luang Pū möge nach Bangkok herunterkommen, um dort die Regenklausur zu verbringen. Er wählte Wat Padumvanārām (Wat Sra Prathum) als Aufenthaltsort, weil es dort so schön ruhig war. Q5

Er trat die Regenklausur in Wat Sra Prathum an[30] und war bestrebt, an jedem Vortragsabend nach Wat Bōromnivās zu kommen. Er hörte die Dhammavorträge von Than Cao Khuṇ Upālī. Anschließend lud ihn Than Cao Khuṇ zum Gespräch unter vier Augen ein und bat darum, Dhammapraxis von ihm lernen zu dürfen. Than Ācān Man berichtete aus jener Zeit:

„In Wat Sra Prathum gab es einen berühmten Meditationslehrer, der eine Form von *Ānāpānassati** lehrte. Er wies an, die Aufmerksamkeit auf das Windelement zu richten und dabei einem bestimmten System zu folgen. Am Anfang sollte man sich auf den Scheitelpunkt des Kopfes konzentrieren. Wenn das gut klappte, sollte man die Aufmerksamkeit nach unten zur Stirn bringen. Klappte auch das gut, sollte man an der Nasenspitze weitermachen. Weiter ging es zur Brustmitte und schließlich zum Nabel. Man sollte sich auf das Windelement [der Ein- und Ausatmung] konzentrieren, gekoppelt an das Meditationswort *Buddho*. Außerdem sollte man dabei die *Buddhos* zählen – in aufsteigenden Reihen von 1 bis 2, 1 bis 3, 1 bis 4 und so weiter bis 10, dann bis 20 und in Zehnerschritten bis 100. Anschließend das Ganze rückwärts, danach das Ganze von vorn.“

Der Ehrwürdige Man stellte fest, dass manche Menschen damit ein brauchbares Maß an Geistesruhe erlangen konnten. Man konnte es als Methode zum Hervorbringen von Stille gelten lassen. Er sagte aber, dass dabei das Merkvermögen überbetont wurde, denn sobald wir Stille erlangen, sollten wir so eine Methode loslassen und uns nur darum kümmern, dass die Achtsamkeit gegenwärtig bleibt. Wir sollten dann nicht mehr zählen. Aber er hat damals nichts gesagt und nichts bemäkelt. Selbst in so einer Methode war nichts Schlechtes zu finden, sondern nur Heilsames für den, der sie praktiziert. Meditation ist eine Ursache und Quelle für heilsame Ergebnisse und Verdienste, die schwer zu schaffen sind.

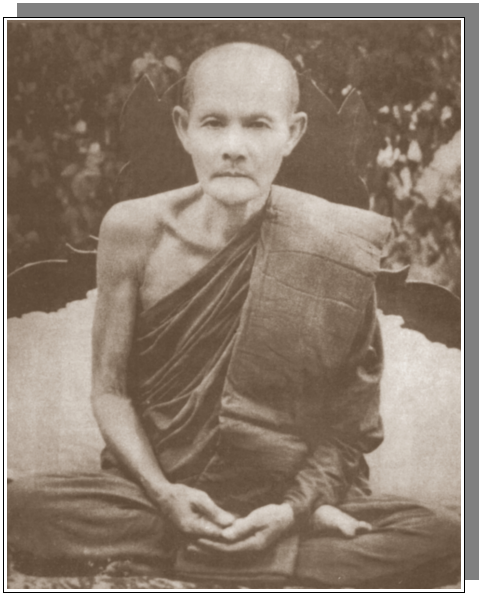
Die Gehstrecke an jedem Mondtag von Wat Sra Prathum nach Wat Bōromnivās war nicht gerade kurz, aber sie erschien ihm so, weil er beim Gehen Geistesentfaltung praktizierte. Eines Tages war er mal wieder unterwegs und richtete seinen Geist auf innere Stille aus. Da erschien es ihm, als ob der Erdboden unter ihm nachgäbe, und er sah in allen Dingen, dass sie nicht als Selbst betrachtet werden können. Der Fußmarsch nach Wat Bōromnivās verging wie im Flug.

An jenem Tag trat er am helllichten Tag aus dem Kloster auf die Hauptstraße hinaus. Während er die Straße entlang ging, so erzählte er, war sein Geist mit Erläuterungen zur Praxis durchtränkt. Er ging immer weiter und praktizierte gleichzeitig Asubha-Kammaṭṭhāna. Da erblickte er eine Inderin, die vor ihm ging. Im Nu begann sie immer mehr anzuschwellen. Er war darüber verwundert, sah aber weiter zu. Sie wurde nicht einfach nur dick, sondern ganz aufgedunsen mit fauligen Beulen am ganzen Körper. Ein hässlicher Anblick! Als sie voll aufgebläht war, begann sie zu verfaulen. Blut und Eiter quollen hervor und verklebten den ganzen Körper. Maden krochen haufenweise auf ihr herum und gruben sich ins Fleisch ein, alles war voller Fliegen – also ein wirklich ekliger Anblick! Schließlich waren Blut, Fleisch, Haut und Sehnen vollständig abgefault und verwest, und nur das Knochenskelett blieb übrig. Und jenes Skelett konnte gehen! Aber es war nicht zu erkennen, ob es sich um einen Mann oder eine Frau handelte. Er staunte nicht wenig. Q3

Der Ehrwürdige Singh Khantyāgamo

Im Jahr 1915 kehrte Luang Pū Man als Fünfundvierzigjähriger mit 22 Regenzeiten als Mönch in den Isān zurück. Er hielt sich in Wat Būraphā in Ubon auf und verbrachte dort die 23. Regenklausur. In jener Zeit erwog er: „Na, wer wird wohl geeignet sein, Unterweisung zu empfangen?“ 1915

Than Ācān Man Bhūridatto
etwa 1915



Damals war Than Ācān *Singh Khantyāgamo** [als Mönch] Schullehrer, der Schüler in Fächern unterrichtete, so wie es heutzutage die [nicht-ordinierten] Lehrer tun. Etliche Jahre war er schon damit beschäftigt, den Schülern eine allgemeine Schulbildung zu vermitteln. Da hörte er von Than Ācān Mans gutem Ruf als äußerst strenger Praxismönch, was in ihm den Wunsch weckte, Dhammapraxis bei Than Ācān zu studieren. Eines Tages ging er nach Unterrichtsende nach Wat Būraphā und machte Than Ācān Man seine Aufwartung. Es war bereits 19 Uhr. Als er sich Ācān Man näherte, sah er, dass dieser gerade mit der Gehmeditation beschäftigt war. Also musste er eine ganze Weile warten, bis Than Ācān seine Gehmeditation beendet hatte. Dieser sah sich nun um und erblickte Than Ācān Singh, der am Fuße eines Mangobaums saß. Dann rief er ihn herbei und nahm ihn mit hoch auf seine Kuṭi. Nachdem Than Ācān Singh sich verbeugt hatte, ergriff Than Ācān Man das Wort: „Ich habe schon lange auf dich gewartet. Du wolltest mich treffen und wünschst eine Einführung und Begleitung bei der Dhammapraxis."

Than Ācān Singh war total erschrocken, als er das hörte, weil ihm klar wurde, dass Than Ācān Man sein Innerstes bereits kannte. Than Ācān [Singh] wollte sich eigentlich schon etliche Male zu einem Antrittsbesuch

[bei Than Ācān Man] aufraffen, um sich ihm als Schüler in der Dhammapraxis zu unterstellen. Er erwiderte schnell: „Und ich will schon lange beim Ehrwürdigen Dhamma praktizieren."

Also erläuterte Than Ācān Man: „Die Ordination zum Bhikkhu schließt die Aufforderung zur Meditationspraxis mit ein. Ganz am Anfang der Ordinationszeremonie erfolgt die Übergabe der fünf äußeren Kontemplationsobjekte, weil diese ein Weg sind, der wahrhaft zum Entkommen aus dem Leiden tauglich ist. Der Höchste Lehrer, der Buddha, erwachte zum Dhamma durch die Praxis nach den vier edlen Wahrheiten: Leiden, der Ursprung, das Aufhören und der Pfad."

Als Than Ācān Man genug erklärt hatte, führte er Than Ācān Singh in die Sitzmeditation ein. Sie saßen gemeinsam etwa eine Stunde, und in Than Ācān Singh erschien Geistesruhe, und innere Helligkeit kam auf der Stelle hoch. Das war ganz erstaunlich. Anschließend erklärte Than Ācān Man die Methoden der Körperkontemplation, bei der man den Geistesstrom zur Betrachtung einsetzt, bis man das Gefühl hat, dass es genug ist. Danach nahm Than Ācān Singh Abschied.

In der Folgezeit versuchte er, jeden Tag zu meditieren. Nach und nach stellte sich immer mehr Zuversicht bei ihm ein. Eines Tages ging er wie üblich zum Unterrichten. (Damals gab es gemischte Klassen, Jungen und Mädchen zusammen, im Alter bis zu 12 Jahren. Die Schulpflicht bestand bis zum Absolvieren der vierten Klasse.) Als er die Schulkinder beim Unterricht anschaute, sah er nichts als ein Klassenzimmer voll sitzender Skelette. Kein einziges war mehr von Haut umhüllt. Jedes einzelne der ca. 38 Kinder sah er so. Er probierte es damit, sich die Augen zu reiben, aber das änderte nichts daran. Schließlich entstand ein starkes Gefühl der Ergriffenheit in ihm, und dann kam eine enorme Ernüchterung gegenüber allen Gestaltungen hoch. Das kann man wohl als ein ziemliches Wunder gelten lassen, denn normalerweise erscheint so ein Nimitta nur, wenn man mit geschlossenen Augen wirklich im Jhāna weilt. Aber bei ihm machte es keinen Unterschied, ob er die Augen offen oder geschlossen hatte. Diese Symptome hielten eine ganze Weile an. Die Schüler waren ganz verunsichert. Warum saß der Lehrer so bewegungslos da? Alle waren mucksmäuschenstill. Es dauerte wirklich lange, bis seine Augen allmählich wieder die Körper der Schulkinder erkennen konnten. Die ganze Klasse bekam wieder Fleisch und Haut, bis alles wieder normal erschien. Danach sagte er den Schülern Lebewohl:

„Liebe Schulkinder! Euer Lehrer muss sich jetzt aus dem Schuldienst verabschieden. Er hat nämlich gerade eine Wahrheit in der Buddhalehre erfahren." Nachdem er Abschied genommen hatte, packte er seinen Klod und die acht Requisiten[31] eines Thudongmönchs, verließ sein altes Kloster und folgte Than Ācān Man nach. Q3

Der Ehrwürdige Dūn Atulo

Der Ehrwürdige *Dūn Atulo** studierte in Wat Sudaśanārām in Ubon. Er bestand die Prüfung zum „Dhammaexperten dritter Klasse" als einer aus der ersten Gruppe von Absolventen in der Provinz Ubon[32]... Er kontemplierte die Dhammalektionen, die er sich bei seinem Studium angeeignet hatte, bis sie ihm hinlänglich geläufig waren, aber er erkannte, dass Studium allein nur zu Buchwissen führen konnte. Praxis, die zum Erlangen der Frucht und zum Kennenlernen des Geschmacks von tiefem Dhamma führen konnte, war etwas ganz Anderes. Also kam Enttäuschung und Mutlosigkeit in Bezug auf das Studieren in ihm auf. Sein Interesse neigte sich stark dem Weg der Dhutaṅga- und Kammaṭṭhānapraxis zu.

Man kann es Luang Pū Dūn als besonderen Glücksfall aufgrund seiner früheren Verdienste anrechnen, dass ausgerechnet in jenem Jahr Than Phra Ācān Man Bhūridattathera von seiner Wanderschaft zurückkehrte und sich in Wat Būraphā, Ubon, aufhielt und dort die Regenklausur verbrachte. Die Nachricht, dass Phra Ācān Man zur Regenklausur nach Wat Būraphā gekommen war, verbreitete sich in Windeseile in alle Richtungen, so dass Mönche und Novizen, Anhänger und die allgemeine Bevölkerung in Scharen herbeikamen, um die Dhammavorträge von Than Phra Ācān Man zu hören.

Der Ehrwürdige [Dūn] und Than Phra Ācān Singh waren miteinander befreundet, und in so einer Angelegenheit blieb keiner hinter dem anderen zurück. Gemeinsam hörten sie regelmäßig die Dhammavorträge von Than Phra Ācān Man und ließen dabei keinen einzigen aus.

Sie bekamen interessantes Dhamma zu hören, in Sinn und Form vollendet, mit tiefer, lückenloser, umfassender Bedeutung. Aber nicht nur das: Sie hatten auch die Gelegenheit, Than Phra Ācān Mans Verhalten kennenzulernen, das anmutig und inspirierend in jeder Stellung der Glieder war und ihnen zu Herzen ging. Jedes Wort war bedeutungsvoll. So etwas hatten sie vorher noch nie gehört. Und jedes Mal nahmen ihr Interesse und ihre Neigung zur Praxis von Dhutaṅga und Kammaṭṭhāna zu.

Nach Ende der Regenklausur zog Than Phra Ācān Man wieder auf Thudong hinaus. Die beiden Bhikkhu-Freunde Phra Ācān Singh Khantyāgamo und Luang Pū Dūn beschlossen, das Unterrichten bzw. Studieren aufzugeben. Sie zogen auf Wanderschaft hinaus und folgten Than Phra Ācān Man überall hin. Q12

Rückzahlungen

Than Phra Khrū Sīthā Jayaseno

In der Folgezeit des Jahres 1915 gedachte der Große Than Phra Ācān [Man] seines Kammavācācariyas, Than Phra Khrū Sīthā Jayaseno. Also besuchte er ihn in dessen Kloster, um sich vor ihm zu verbeugen und ehrerbietigst um Erlaubnis zu bitten, ihm von der Wahrheit zu berichten, die aus seiner Dhammapraxis gereift war. Than Phra Khrū Sīthā überlegte, dass er zwar ein altehrwürdiger Mönch war, sogar ein Khrū Bā Ācān, es aber nicht angemessen für ihn wäre, aufgrund von Ansichten und Dünkel unfähig zu sein, das Dhamma von einem seiner Schüler zu hören, der Fähigkeiten auf dem Gebiet des Dhamma besaß. Also erlaubte Than Phra Khrū Sīthā dem Großen Than Phra Ācān zu erzählen. Nachdem Than Phra Khrū Sīthā den Ausführungen zugehört hatte, entstand Inspiration in ihm und sein Verständnis des Dhamma steigerte sich enorm. Q19

Mä Chī Can Känkäo

Noch im selben Jahr traf Than Ācān [Man] seine Mutter wieder. Er hatte sich entschlossen, ihr mittels der Wahrheiten, die er kennengelernt hatte, zu helfen. Also machte er sich auf den Weg und traf sich mit ihr in Bān Bong, Bezirk Khongciam, Provinz Ubon.

Als sie ihn sah, war sie überglücklich, weil er so lange fort gewesen war. Er erzählte ihr ausgiebig von seinen Wanderungen im In- und Ausland bis hin zum Erlangen des Lichts des Dhamma. Dann kam er auf die Praxis zu sprechen und bat seine Mutter, es mit der Geistesschulung zu versuchen, die der Ausweg aus dem Leiden ist. Seine Mutter entschloss sich auch, die Praxis wie empfohlen aufzunehmen.

Von da an entwickelte sie ein starkes Interesse, betrachtete die Empfehlung als besondere Aufgabe, folgte den Anweisungen bis ins Detail, und ihr Geist richtete sich wirklichkeitsgemäß aus. Sie bezog daraus Zuversicht und besaß unerschütterliches Vertrauen. Sie verließ ihre Kinder

und Enkelkinder und zog in die Hauslosigkeit als *Mä Chī**. Than Ācān Sao gab ihr die Ordination.

Sie war voller Tatendrang. Es spielte keine Rolle, dass sie schon so alt war. Sie gelobte, für den Rest ihres Lebens nur noch auf der Seite liegend zu schlafen, auf Thudong zu gehen wie die Mönche und für den Rest ihres Lebens nur einmal am Tag zu essen. Sie war in der Praxis gefestigt, da gab es kein Zurückweichen. Sogar Than Ācān Man pries ihre Unerschrockenheit.

Seine Mutter hatte eine Menge Training erhalten und dementsprechend kontempliert, bis der Zweck erfüllt war. Weil sie viel und häufig übte, erwarb sie das Wissen und die Fähigkeit, gegen den Strom des Geistes zu gehen und in *Ṭhitibhūtaṃ** einzutreten. Ihr weiterer Fortschritt gereichte schließlich dazu, dass aus ihrem Training spirituelle Fähigkeit werden konnte. Klares Wissen entstand, das allen Zweifel restlos abschnitt. In Gegenwart von Phra Ācān Man gab sie folgende inspirierte Äußerung von sich: „Ich habe den Zweifel kuriert. Ich werde nicht nochmal zur Geburt wiederkommen."

Man kann also davon ausgehen, dass Than Ācān Man äußerst zufrieden war, und so sagte er zu seiner Mutter: „Jetzt habe ich dir deine Güte vergolten, die Schulden sind restlos getilgt. Diese endgültige Rückzahlung war die letzte Pflicht, die noch zu erledigen war."

Später sagte Than Ācān Man einigen Mönchen gegenüber zum künftigen Weg seiner Mutter: „Die Mutter ist eine Edle der dritten Stufe." (Nach dem Bericht von Than Ācān Kongmā Cirapuñño.) Als ihr Körper gebrechlich geworden war und der Alterungsprozess seinen Tribut forderte, baten ihre Kinder und Enkel, sie möge doch am Abend etwas essen, aber das lehnte sie ab. Sie sagte: „ Ich will die acht Ethikregeln als [Mittel zum] Loslassen mein ganzes Leben lang einhalten." Als ihr Lebensende näher rückte, sagte der Ehrwürdige [Man] ihren Todeszeitpunkt auf die Stunde genau voraus. Sie starb ganz friedlich wie vorhergesagt. Um die Bestattung kümmerte sich Than Ācān Man persönlich. Q3

Luang Pū Sao Kantasīlo

Es heißt, der Große Luang Pū Sao Kantasīlo wohnte fünf Jahre lang in einer Höhle am Phū Phā Kūd in der Provinz Nakhōn Phanom (heute: Provinz Mukdāhān), aber es ist nicht genau bekannt, von wann bis wann.

Aber aus Luang Pū Mans Lebensgeschichte geht genau hervor, dass dieser im Jahr 1916 dort dem Großen Luang Pū Sao seinen Respekt erwies. Q8

Der Phū Phā Kūd ist ein Berg mittlerer Größe, einer in einer ganzen Bergkette. Am Fuß des Berges steht heute in einem lichten Wald die Einsiedelei Wat Tham Campā Kantasīlāvās. Auf dem Bergrücken ist eine Klippe auszumachen. Es gibt einen Weg nach oben. An einer freien Fläche erreicht man eine höhlenartige Einbuchtung unter überhängenden Felsen mit Namen *Campā-Höhle* und eine Sālā aus Holz. Weiter rechts gibt es eine ähnliche, aber kleinere Höhle, die *Weiße Frau Höhle* genannt wird (*Weiße Frau* bedeutet Mä Chī). Man sagt, diese sei die Lagerstatt von Mä Chī Can gewesen, der Mutter von Than Luang Pū Man. Q14

Aufgrund seiner umfangreichen Kenntnisse und Erfahrungen mit dem Waldleben hatte Than Phra Ācān Sao einen so geeigneten Ort ausgesucht. Die Höhle lag nicht übermäßig weit oben, der Wald hatte ein angenehmes Klima, war nicht zu dunkel und nicht zu schwül. Etwas unterhalb floss ein Bach vorbei. Die alten Meister erzählen, dass es früher dort von Tigern wimmelte. Beim Spiel und wenn sie herumstromerten, ließen sie ihr Knurren ertönen, was die Mönche und Novizen enorm motivierte, sich in ihrer Geistesentfaltung voll einzusetzen.

Eines Tages erfasste Than Phra Ācān Sao den Geist von Than Phra Ācān Man und wusste so, dass dieser unterwegs war, um ihn zu besuchen und den Phū Phā Kūd schon fast erreicht hatte. Und so erwartete er voll Vorfreude seinen geliebten Schüler, von dem er so lange getrennt gewesen war. Als Than Phra Ācān Man ankam, verbeugte er sich auf der Stelle vor Than Phra Ācān Sao. Sie unterhielten sich lange und ausgiebig darüber, wie es ihnen in der Zeit ihres Getrenntseins ergangen war. Q7

1916

Der Große Luang Pū wies dann Luang Pū Man eine Unterkunft zu, die er vorbereitet hatte, und bot ihm an, die Regenklausur gemeinsam zu verbringen. Also traten beide die Regenklausur 1916 in der Phū Phā Kūd Höhle an und unterhielten sich fast täglich über Dhamma.

Es war bereits Luang Pū Mans 24. Regenzeit, aber dem Großen Luang Pū gegenüber verhielt er sich wie ein frisch ordinierter Mönch. Er spülte die Almosenschale für ihn, wusch ihm die Roben, schöpfte Wasser und bereitete Badewasser vor, schrubbte ihm den Rücken und massierte ihn, auch wenn der Große Luang Pū ihn von all dem abhalten wollte. Egal – Luang Pū Man übte sich seinem Khrū Ācān gegenüber in Demut in jeder

Hinsicht. Seine Praxis dem Lehrer gegenüber ist die vorbildliche Haltung eines großen Meisters aus der Kammaṭṭhāna-Tradition, der seine Dankbarkeit ausdrückt und die Qualitäten seines Lehrers erkennt.

Und was den Großen Luang Pū betrifft: selbst in seiner Position als Lehrer war er bereit, mit ganzem Herzen auf den Rat seines Schülers zu hören. Da war keine Spur von Überheblichkeit als Lehrer in ihm.

Der Leser wird sich erinnern, dass Luang Pū Man in seiner Praxisphase in der Sārikā-Höhle das besondere Wissen erlangt hatte, dass sein Lehrer, der Große Luang Pū Sao, sich einst vorgenommen hatte, als Paccekabuddha Erwachen zu erlangen. Falls sein Geist noch mit diesem Vorsatz beschäftigt war, würde sein Bemühen um Leidbefreiung in diesem Leben nicht erfolgreich sein können.

Aus Dankbarkeit war er dem Großen Luang Pū gefolgt, und nun wartete er auf eine passende Gelegenheit, seinen Lehrer darauf aufmerksam zu machen, dass er den Wunsch nach Paccekabuddhaschaft aufgeben müsse. Andernfalls müsste er noch unglaublich lange in Tod und Geburt kreisen, um Pāramis aufzubauen.

Als sich eine günstige Gelegenheit bot, fragte Luang Pū Man den Großen Luang Pū ehrerbietig: „Hat Than Ācān schon die edlen Wahrheiten kontempliert?“

Der Große Luang Pū: „Die habe ich auch schon kontempliert.“

Luang Pū Man: „Und mit welchem Ergebnis?“

Der Große Luang Pū: „Auch mit Ergebnis. Aber nichts Klares.“

Luang Pū Man hakte nach: „Und aus welchem Grund?“

Der Große Luang Pū: „Ich habe mich bemüht, Altern und Tod zu erwägen, aber irgendwie tritt es nicht deutlich hervor.“

Luang Pū Man: „Wenn das so ist, dann gibt es vielleicht etwas, das Than Ācān beunruhigt, oder?“

Der Große Luang Pū: „Ich habe auch schon versucht, das zu ergründen, aber ich finde einfach nicht heraus, was da im Wege steht.“ Weiter sagte er: „Die Wahrheit ist, die Helligkeit des Geistes ist den Umständen entsprechend gut ausgeprägt. Selbst wenn sie manchmal gut, manchmal nicht so gut ist, nun, das ist bei der Sammlungspraxis ganz normal. Aber

wann immer der Geist kontempliert, habe ich das Gefühl, dass es nicht recht vorwärts geht."

Luang Pū Man hielt den Moment für gekommen und sagte höflich: „Ich denke, da gibt es vermutlich einen ganz bestimmten Anlass der Beeinträchtigung."

Der Große Luang Pū fragte bei seinem Schüler nach: „Und du weißt, was dieser Anlass der Beeinträchtigung ist, nicht wahr?"

Luang Pū Man antwortete schnurstracks aus dem Wissen heraus, das er bei seinem Aufenthalt in der Sārikā-Höhle erlangt hatte: „Than Ācān ist beeinträchtigt aufgrund eines Wunsches nach Paccekabuddhaschaft – könnte das sein?"

Der Große Luang Pū war der gleichen Meinung und sagte: „Stimmt genau! In meinem Geist ist der Wunsch verankert, Dhamma selbst zu erkennen, ohne Anleitung durch andere. Und das steckt schon immer in meinem Herzen."

Luang Pū Man bot ihm seine Ansicht an: „Than Ācān möge sich bitte keine Sorgen machen. Er kontempliere bitte die edlen Wahrheiten, um in diesem Leben dem Leiden ein Ende zu machen. Ich selbst hatte auch den Wunsch nach Buddhaschaft und habe ihn bereits abgelegt, weil die Wanderung im Daseinskreislauf gar so lange dauert." Q8

An jenem Tag war Than Ācān Sao bestimmt überrascht, dass ihm sein Schüler in der Erkenntnis der Wahrheit voraus war – dieser musste sicherlich das Gute, Wahrheit und Klarheit im Herzen haben.

An einem späteren Tag setzte sich Than Ācān Sao allein an einem ruhigen Platz nieder und kontemplierte die edlen Wahrheiten anhand des Körpers, bis sich Nibbidañāṇa, Ernüchterung, deutlich erkennbar einstellte. Dann ließ er seinen Geist marschieren, schritt vorwärts, machte mehr daraus, bis es zu Erkenntnis wurde. Er konnte gegen den Strom bis zur Basis des Geistes vordringen. Und an jenem Tag schnitt er jeglichen Zweifel restlos und endgültig ab. Er folgte dabei den Erklärungen von Than Ācān Man: „Wenn es sich soundso verhält, sollte man vorwärtsschreiten bis der Zweck erfüllt ist." Als der *Pavāraṇā*-Tag* und das Ende der Regenklausur näher rückte, hatte er die Wahrheit in jeder Hinsicht klar erkannt. Und er sagte zu Ācān Man: „Ich habe den Wunsch nach Paccekabuddhaschaft aufgegeben und habe das Dhamma wirklichkeitsgemäß gesehen."

Beginn einer Ära

Nachdem Luang Pū Man eine neue Ära der Dhammapraxis eröffnet hatte, in der sich Erfolge einstellten, begann er, Mönche und Novizen zu trainieren – mit Entschlossenheit und Ernsthaftigkeit, damit Früchte der Arbeit, die enormen Nutzen brachten, auf diesem Gebiet der Buddhalehre in den Vordergrund treten konnten.

Viele Bhikkhus schlossen sich ihm an, um mit ihm zu praktizieren, die entweder schon den Geschmack des Dhamma von ihm vermittelt bekommen oder seinen guten Ruf vernommen hatten.

Bei seiner Art und Weise, die Regenklausur zu verbringen, war es nicht erwünscht, dass viele Mönche zusammen wohnten, weil das der Abgeschiedenheit im Weg gestanden hätte. Also prüfte er [die Kandidaten], und jene Mönche, bei denen ein gutes Ergebnis zu erwarten war, ließ er die Regenklausur bei sich verbringen, damit sie kontinuierliche Betreuung erhalten konnten, zu Gunsten weiteren Fortschritts ohne Stocken.

Jenen, die gerade mit dem Training für die Fertigkeiten der Samādhipraxis beschäftigt waren, empfahl er, allein oder zu zweit zu weilen. So würden sie ihre Selbstschulung steigern können und müssten sich um niemanden kümmern. Aber sobald Zweifel über die Praxis auftauchen würden, sollten sie zu ihm kommen, damit er helfen konnte, die Zweifel systematisch aufzulösen. Und wenn sich seine Schüler an andere Orte begaben, hieß das auch nicht, dass er damit seine Verantwortung ihnen gegenüber als erledigt betrachtet hätte. Er benutzte seine innere Klarsicht zur Überprüfung [ihres Fortschritts] und hörte auch stets genau zu, wenn Berichte [über sie] eintrafen. Er kontemplierte und sah, wie es seinen Schülern erging. Falls es einen wichtigen Grund gab, ließ er sie sofort durch einen Mönch oder Laien herbeiholen, damit er ihre Umstände in Ordnung bringen konnte und ihre Marschrichtung zu korrektem und erfolgreichem Vorgehen ausrichten konnte. Q3

Than Mahā Pins Dünkel

1917 Im Jahr 1917 verbrachte Luang Pū Man die Regenklausur im Wald von Bān Dong Pō, Provinz Udōn Thānī, zusammen mit etlichen Schülern. Eines Nachts dachte Than Phra Mahā Pin Paññābalo [der jüngere Bruder von Luang Pū Singh], frisch zurück aus Wat Bōromnivās in Bangkok, geringschätzig über Luang Pū Man: „Than Ācān hat nicht so viel Dhammastudium betrieben wie ich. Ich habe ein Studium bis zum fünften aka-

demischen Grad absolviert. Mein Wissen ist ganz bestimmt viel umfassender als seines. Und was er mir zur Zeit beibringt, ob das wohl in jeder Hinsicht so richtig ist?“

Luang Pū Man war in seiner Kuṭi in einer anderen Ecke des Klosters. Er erfasste den Geist von Than Phra Mahā Pin und wusste, dass dieser gerade verächtlich über ihn dachte. So ein Verhalten ist äußerst gefährlich für die eigene Dhammapraxis. Also stieg er von seiner Kuṭi herunter, nahm einen Gehstock mit, hämmerte damit gegen die Wand der Kuṭi von Than Phra Mahā Pin und rief ihn zur Besinnung: „Du, Than Mahā Pin, was sitzt du da und schaust auf mich herab? So zu denken ist eine echt dicke Gefahr für die Dhammapraxis, Mahā!“

Than Phra Mahā Pin war total erschrocken, denn das kam ganz unerwartet. Er stürzte aus seiner Kuṭi heraus, verbeugte sich vor Luang Pū und bat um Vergebung: „Ich hatte gerade unheilsame Gedanken über Than Ācān. Ich bitte zu Füßen des Ehrwürdigen um Vergebung. Von heute an werde ich mich zusammenreißen und nie wieder etwas Unheilsames dieser Art denken.“ Q5

Rekapitulation in der Binghöhle

Er betrachtete die große Schar seiner Anhänger und machte sich zunehmend Sorgen [aufgrund seiner Verantwortung als Lehrer]. Er wendete sich von der Gruppe ab und ging allein auf Wanderschaft, bis er zur Binghöhle in der Provinz Löi durchdrang. In dem Jahr hatte er das Bedürfnis, all die Wahrheiten zu kontemplieren, die sich im Laufe seiner Praxis in 1918
ihm manifestiert hatten, und auch die Ergebnisse seiner Anleitungs- und Lehrtätigkeit bei Ordinierten und Laien abzuschätzen. Entsprachen die Früchte seiner Arbeit seinen Erwartungen oder nicht? Und waren es wirklich Ergebnisse im Einklang mit dem Weg des Dhamma, mit der Lehre des Buddha oder nicht?

Als er dies erwogen hatte, sowohl äußerlich durch Nachdenken und Überlegen als auch innerlich durch Kontemplation mit tiefer Erkenntnis, da war er mit jenen Ergebnissen seiner Arbeit zufrieden: Sie hatte großen Nutzen gebracht. Es war gut und richtig, zu diesem Opfer bereit zu sein, die buddhistische Gemeinschaft weiterhin anzuleiten und zu lehren.

[Luang Pū Man dachte an den Buddha, an dessen Suche nach der Wahrheit und spätere Lehrtätigkeit:] „Bei mir war es genauso. Ich hatte in ganz Thailand und auch im Ausland nach einem Lehrer und Meister

gesucht, aber als es mir gelang, die Wahrheit zu erkennen, geschah es durch Selbstschulung und eigene Praxis nach der Herangehensweise des Buddha. Mein Verständnis entspricht meinem Erkennen der Wahrheit.

Selbst wenn die Wahrheit direkt vor einem liegt, ist die Praxis zum Erfassen dieser Wahrheit doch etwas Seltsames. Wenn etwas Wundersames erscheint oder sich inneres Wohl einstellt, dann könnte man glauben, das Gute sei schon vollbracht. Das wird dann zur Ursache dafür, dass man die Erkenntnis nicht steigern kann. Aber ich sollte nicht diejenigen tadeln, die Sammlung praktizieren und sich dann in weltlichem Hellblick oder Trübungen der Einsicht verlieren. Schließlich haben jene immerhin Geistesruhe und Zuversicht erlangt, die an sich schon schwer zu finden sind. Daran ist allerdings zu tadeln, dass sie sich nicht um überweltliches Dhamma bemühen. Selbst mir ist es am Anfang so ergangen. Ich bin auf viele Erkenntnisse gestoßen, die mich zwangsläufig in die Irre geführt haben, Errungenschaften, auf denen ich mich ausgeruht habe. Aber ich habe mich bemüht, meine Suche auf ein höheres Niveau zu heben und habe es nicht dabei belassen.

So ein Steckenbleiben oder falsches Verständnis von Dhamma und der inneren Praxis führt natürlich nicht in die Hölle, aber es verzögert höhere Erkenntnis und wahres Sehen...

Die Geistesschulung muss auf Weisheit beruhen, damit man Falsch und Richtig unterscheiden kann. Es handelt sich dabei aber nicht nur um geistige Arbeit; auch das Umfeld, äußere Dinge sind zu berücksichtigen. Zum Beispiel sind [die Regeln des] Dhammavinaya zu beherzigen, die gewichtigen ebenso wie die leichten. Egal, wie sehr wir uns bei der geistigen Arbeit auch bemühen, wenn wir im Kleinen oder Großen gegen Vinaya verstoßen, werden wir natürlich kein Ergebnis hervorbringen.

Außerdem muss man genügsam sein und die verschiedenen Dhutaṅga-Übungen einhalten, die als Mittel zum Abschleifen der groben Herzenstrübungen dienen. All diese Dinge des Praxisumfelds sollten durch die Praxis zu etwas Gutem werden, zu einem Stärkungsmittel... Wir sollten uns auf Praktiken der Genügsamkeit konzentrieren wie das Einmalessen, das Essen aus der Schale, den Almosengang, das Säubern der Unterkunft, den Aufenthalt im Wald, Beschränkung bei den Roben, Einhalten der Etikette wie zum Beispiel die Regeln für höfliches Verhalten und die Pflichten des Respekts dem Lehrer gegenüber.“

Nachdem er die Prinzipien des Dhammavinaya kontempliert hatte – äußerlich nach den Lehren des Buddha in den Schriften und innerlich durch die Suche nach der Wahrheit, was falsch und richtig ist, die einen vor diversen Dummheiten bewahren kann – da interessierte ihn die Frage nach der [angemessenen] Robenfarbe. Er wollte wissen, welche Farben sie damals zur Zeit des Buddha benutzten. Er erfuhr, dass zum Beispiel der Ehrwürdige Anuruddha Thera eine Robe in dezentem Dunkelbraun benutzte. Die Ehrwürdigen Moggalāna und Sāriputta hatten Roben in Kuhbraun und der Ehrwürdige Mahā Kassapa eine kräftig dunkelbraune Robe. …

Die Läuterung der Ethik schafft innere Klarheit. Diese wiederum ist der Weg, auf dem Wahrheit erscheinen kann. Than Ācān Man sagte öfter: „Ein großer Gummibaum dringt nicht ins Auge, feiner Staub dagegen schon."

Eines Nachts in der Regenklausur entstand in der Praxis tiefe Stille, bis sich die innere Helligkeit den sieben Büchern des *Abhidhamma** zuwandte. Er kontemplierte sie auf geniale Weise, erforschte sie, bis er ihren Text und ihre Bedeutung voll erfassen konnte. Er kontemplierte sie bis ins Detail bis zum Morgengrauen. Als er bei Tagesanbruch aus der Sammlung heraustrat, war jenes Wissen größtenteils verschwunden. Er konnte sich nur noch an das Wichtigste erinnern, insbesondere an die Bedeutung eines bestimmten Themas. Er betrachtete seine Pāramis und fragte sich: „Es war doch alles so klar, wieso konnte all das wieder verschwinden?" In seinem Erkenntnisblick tauchte das Wort „Paṭisambhidānusāsana" auf – es bezeichnet analytisches Wissen im Dhammavinaya von nur geringem Umfang. Zu analytischem Wissen vom Rang des *Paṭisambhidāñāṇa** war er nicht fähig.

Als er am Morgen auf Almosenrunde ging, sagte ein Laienanhänger beim Almosengeben zu ihm: „Letzte Nacht habe ich vom Ehrwürdigen geträumt, wie er ein Buch aus dem Tipiṭaka aufgeschlagen und viel darin gelesen hat. Der Ehrwürdige hatte letzte Nacht bestimmt eine gute Meditation." Luang Pū Man hörte, was der Laie sagte, aber er grinste nur ein wenig und setzte dann seinen Almosengang fort.

Förderung der Begabten

Im Jahr 1919 trat er die Regenklausur in der Waldeinsiedelei bei Bān Khō, Bezirk Phü [Provinz Udōn] an. In jenem Jahr begann er, Bhikkhus in größerer Zahl in der Praxis anzuleiten. Than Ācān Suvan Suciṇṇo, Than Ācān Singh Khantyāgamo, Than Ācān Tü [Acaladhammo], Than Ācān Wän Suciṇṇo, Than Ācān Nū Yai und andere schlossen sich ihm an. Than Ācān Mans Anleitung bezog sich größtenteils darauf, den Geist um weiteren Fortschritts willen marschieren zu lassen, weil jeder aus dieser Gruppe bereits Meditationserfahrung besaß und Ergebnisse erzielt hatte. Es ging vor allem darum, sie dahingehend zu schulen, dass sie ihre Fertigkeiten steigern konnten. Q3

[Der Ehrwürdige Wän Suciṇṇo war schon einige Zeit auf der Suche nach Luang Pū Man gewesen.] Als er in die Gegend von Udōn kam, versuchte er, den Aufenthaltsort von Than Phra Ācān Man herauszufinden. Schließlich erfuhr er, dass er sich im Bezirk Bān Phü aufhielt. Er eilte
1919 unverzüglich dorthin, fragte sich bei den Leuten durch und erfuhr von Than Phra Ācān Mans Aufenthalt im Mafai-Wald von Bān Khō. Dort unterstellte er sich ihm als Schüler. (Die Waldeinsiedelei im Mafai-Wald von Bān Khō heißt heute Wat Pā Bān Khō unter der Leitung von Phra Ācān Thūn Khippapañño [1935-2008].)

Luang Pū Mans erster Satz war: „Wo kommst du her?“ - „Aus Ubon.“

Luang Pū Man sagte als Zweites: „Aha! So, ab jetzt wird meditiert! Dein Buchwissen kannst du erst einmal wegsperren.“

Luang Pū Wän praktizierte mit vollem Einsatz, aber nach vier Tagen kamen Verwandte aus Löi an, die ihn baten, nach Hause zu kommen, weil er schon über 10 Jahre fort gewesen war. Er sagte Than Phra Ācān Man Bescheid; der hatte nichts dagegen, ermahnte ihn aber: „Gut, aber komm schnell wieder hierher, bleib nicht zu lange. Ihre Einstellung dir gegenüber wird sich im Nu ändern, und dann haben sie dich in der Schlinge, aus der du nicht mehr rauskommst.“

[So war es auch. Als der Ehrwürdige Wän in seinem Heimatdorf krank wurde, behandelten ihn die Leute nicht mehr so freundlich.] Das brachte ihn zur Besinnung. Er sah die Ungewissheit der Welt und beschloss, schnell wieder zu Than Phra Ācān Man zurückzukehren. ...

In der ersten Zeit seines Trainings bei Than Phra Ācān Man wartete er ihm nicht auf, wie die engen Schüler es taten, weil er noch neu war. Er kannte die Gepflogenheiten und Etikette (*Khō Wat**) nicht. Than Phra Ācān Man ließ auch nicht so leicht jemanden an sich heran. Wenn seine Schüler Anleitung erhalten hatten, mussten sie auseinander gehen und die Abgeschiedenheit aufsuchen, um ihrem jeweiligen Temperament entsprechend die Geistessammlung zu üben. Am *Uposatha**-Tag kamen dann wieder alle zusammen, um die Rezitation der *Pāṭimokkha**-Regeln zu hören und neue Anweisungen zu erhalten oder um bei jener Gelegenheit Fragen zu stellen, wenn es Schwierigkeiten bei der Praxis gab. ...

In der Anfangszeit hatte Luang Pū Wän noch nicht die Re-Ordination als Dhammayutmönch erhalten. Wenn die Pāṭimokkha-Rezitation abgehalten wurde, schickte Than Phra Ācān Man ihn aus der Zone des Saṅghakamma hinaus. Wenn sie fertig waren, wurden die Schüler, die dem Mahānikāya angehörten, hereingerufen, um ihre Reinheit zu bekunden.[33] … Damals gab es etliche Mönche, die mit Than Phra Ācān Man übten, die dem Mahānikāya angehörten. Wenn sie lange bei ihm blieben, sahen sie, dass [die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Ordinationslinien] unpraktisch war und baten um Re-Ordination. Manchen gab Than Phra Ācān die Erlaubnis, anderen nicht, und zwar aus folgendem Grund: „Wenn alle zu Dhammayutmönchen werden, gibt es im Mahānikāya keinen mehr, der in der Praxis anleiten könnte. Pfad und Frucht sind nicht von der Ordinationslinie abhängig, sondern von richtiger Praxis nach dem Dhammavinaya, die der Buddha gelehrt hat.“ Q22

Irrwege

Er leitete sie zu einem ganz wichtigen Punkt an. Es ging um Irrwege auf dem Gebiet der Erkenntnis: „Wer wirklich dem Leiden entkommen will, darf sich nicht von seinen verschiedenen Fähigkeiten täuschen lassen.“ Er erläuterte: „Ñāṇa, diese besondere Art von Wissen, entsteht in den Phasen der Stille. Zum Beispiel gibt es da die Erinnerung an frühere Leben, das Wissen um künftige Ereignisse, die Kunde vom Herzen anderer Menschen und von ihren Gedanken. Das sind ausnahmslos absolut faszinierende Arten des Wissens, aber wenn wir uns von diesen Erkenntnissen in die Irre führen lassen und daran anhaften, wird das unsere Praxis hemmen und verlangsamen, während wir auf die edlen Wahrheiten zusteuern. Andererseits sind diese Erkenntnisse aber auch Werkzeuge von höchster Qualität, die dazu dienen können, den Geist in Richtung der edlen Wahr-

heiten marschieren zu lassen oder auch, um manche Leute aufzurütteln. Aber man muss diese Erkenntnisse als das verstehen, was sie sind. Ergötzt euch nicht daran, ruht euch nicht darauf aus." …

Er führte weiter aus: „Das Verirren in den Ñāṇas ist etwas Subtiles. Wir können auch feststellen, dass dabei die Umsicht in mancherlei Hinsicht verloren geht; zum Beispiel an herablassenden und arroganten Bemerkungen den Gefährten oder sogar dem Meister gegenüber."

Ñāṇas jeder Art müssen einmal zu Grunde gehen, sagte Than Ācān Man. Es ist nicht möglich, dass sie immer präsent sind, egal, wie sehr man sich auch darum bemüht. Anfangs sehen sie nach Wahrheit aus, aber in der Folge verschieben sie sich und werden zu Gedanken und Erinnerungen, stützen sich auf frühere Wahrnehmungen. Genau das ist der Niedergang der Ñāṇas. Es gab viele Schüler, die auf bemitleidenswerte Weise von solchen Ñāṇas abstürzten. Um derartigen Niedergang zu vermeiden, muss man den Geist unverzüglich in Richtung der edlen Wahrheiten marschieren lassen, weil der Geist dann vom Degenerieren weit entfernt ist.

Als Beispiel führte er Than Ācān Nū Yai an, der etwa im selben Alter wie Than Ācān *Fan Ācāro** war. Er bemühte sich nicht um Annäherung an die edlen Wahrheiten, hatte aber einen scharfen Geist. Ihm ging es nur um diese äußeren Erkenntnisse, der Niedergang war also vorprogrammiert. Bei jenem Than Ācān Nū Yai stellten sich im Verlauf seiner Praxis solche Ñāṇas ein, ein klares Erfassen bestimmter Dinge. Er konnte seinen Gefährten gute Ratschläge geben und besaß eine Menge spezieller und erstaunlicher Erkenntnisse. Wenn einer aus der Gruppe in seiner Einsiedelei Fehlverhalten im Dhammavinaya oder bei der monastischen Etikette übte, wusste er aufgrund seiner Ñāṇas davon, selbst wenn er nichts davon zu Gesicht bekam.

Zum Beispiel bereiteten die Novizen eines Nachmittags den Stärkungstrunk [aus Dingen, die nach Mittag verzehrt werden dürfen,] zu und offerierten ihn an die Mönche. Während sie diesen zu sich nahmen, befand sich Than Ācān Nū Yai in stiller Sammlung. In seinem Hellblick sah er jene Mönche, wie sie gerade Nahrung zu sich nahmen [die nachmittags nicht zulässig ist]. Er begab sich zu der Gruppe und sprach: „Ihr verzehrt gerade etwas Unzulässiges, weil es mit etwas Regelwidrigem vermischt ist." Die Mönche und Novizen, die gerade den Stärkungstrunk zu sich nahmen, waren verunsichert. Der Novize, der den Trunk zubereitet hatte, beharrte: „Das ist regelgerecht, da ist nichts [zu beanstanden]. Ich habe es

eigenhändig zubereitet.“ Aber Ācān Nū Yai ließ nicht locker, also fand eine genaue Untersuchung statt. Und tatsächlich wurden gekochte Reiskörner gefunden, die am Boden des Gefäßes klebten. Aus jenem Grund waren alle in der Gruppe stets auf der Hut, wenn der Ehrwürdige in der Nähe war. Sie gaben auf ihre Gedanken acht und nahmen seine Anwesenheit zum Anlass, besondere Achtsamkeit und Wissensklarheit aufzubringen.

Was daran besonders bedauerlich ist: Als sich Than Ācān Nū Yai von Ācān Man absonderte und kaum noch zur Anleitung kam, ging in der Folgezeit die Qualität seines Ñāṇa verloren, weil er nicht auf sich aufpasste und viel mit den Herzenstrübungen konfrontiert war. Er konnte nicht mehr weiter, verließ die Übung und nahm das Hausleben wieder auf. Fortan lieferte er sich dem Einfluss der Herzenstrübungen aus.

Diese Geschichte von Than Ācān Nū Yai verglich Than Ācān Man mit einem, der ein gewaltiges Vermögen nicht zusammenhalten kann oder nicht richtig damit umgeht. So bringt das Vermögen keinen Nutzen. Mit den Ñāṇas ist es genauso. Sie sind unheimlich schwer zu erlangen, aber hat man sie erst einmal erlangt und weiß sie nicht zu wahren oder sinnvoll einzusetzen, dann ist das ein Gebiet, auf dem Praktizierende äußerste Zurückhaltung üben sollten.

Zum Thema Stille: Wenn man sich von ihr verleiten lässt, darin eintritt, alles andere loslässt und nichts als diese Stille hochkommen lässt, dann wird man natürlich nicht den Nutzen davon haben, den man eigentlich verdient hat; denn das ist ein Ort des Wohlbefindens, an dem es sich zu verweilen lohnt. Er lässt ein Glücksgefühl entstehen, über das man sich nur wundern kann. Diesen Ort im Sinn zu behalten, ist etwas, das sich für alle Yogis wirklich lohnt. Aber manchmal lassen sie sich zu der Annahme hinreißen, dass sie an dieser Stelle den Herzenstrübungen bereits ein Ende gemacht haben, aber in Wirklichkeit ist es genau hier besonders erforderlich, hart an sich zu arbeiten. Wie bei jemandem, der entspannt dasitzt oder liegt und zu schwerer Arbeit bewegt werden soll – da braucht man beides, Zuckerbrot und Peitsche.

Als Beispiel führte Than Ācān Man den Ehrwürdigen Thet Desaraṃsī an: „Than Thet hier ist länger als alle anderen bei den Ñāṇas hängengeblieben. In jener Phase habe ich mich die ganze Zeit über bemüht, ihn davon abzubringen und diesen Zustand aufzulösen, aber es hat 12 Jahre gedauert, bis sich ein Ergebnis einstellte, weil er ganze 12 Jahre lang an

den Ñāṇas festhing." Als es Than Ācān Thet schließlich gelang, sich zu korrigieren, gab er folgende inspirierte Äußerung von sich: „Zwölf Jahre lang bin ich in die Irre gegangen. Ohne die Hilfe von Than Ācān, der das Gute in einem fördert, wäre ich bis zu meinem Lebensende weiter so hängengeblieben."

Than Ācān Man betonte nachdrücklich, dass es schwieriger sei, das Gute loszulassen als das Schlechte; denn das Schlechte ist jenen, die das Gute wollen, wohlbekannt. Ein Weg zum Überwinden ist leichter zu finden. Das Gute, an dem man anhaftet, ist dagegen schwer zu übersteigen. Wer am Guten festhängt, muss daher viele verschiedene Strategien anwenden, denn auf dieser Stufe geht es um Weisheit. Weil es im Inneren entsteht, liegen Ursache und Wirkung beieinander. Man muss bis zum Äußersten gehen, bis man zu der Überzeugung gelangt, dass es sich um etwas handelt, das noch weit von den edlen Wahrheiten entfernt ist. Selbst Vipassanā, Einsicht, die doch der Weg zu den edlen Wahrheiten ist, kann bei einem Praktizierenden, der nicht genügend Umsicht besitzt, in Vipassanūpakkilesā, die Trübungen der Einsicht, umschlagen, und zwar:

Obhāso, heller, unermesslicher Glanz, der aus einem stillen Geist entsteht, für den sich kaum ein Vergleich finden lässt. Sobald bei einem Anfänger der Geist still wird, erzeugt er ein Nimitta und sieht den hellen Glanz. Bleibt es dabei, bewirkt das nicht den Eintritt in den Zustand des *Vipassanū*.[34] Glanz, der zu Vipassanū führt, ist Glanz, der vom Sehen von Dingen der Natur herrührt. Egal, ob es sich um das Sehen der Natur oder der Wirklichkeit handelt, allein das Festhalten an der Wirklichkeit ist schon falsch, denn diese gesehene Wirklichkeit sollte vielmehr mit Erkenntnis kontempliert werden. Sie ist nicht etwas, womit man sich weiter abgeben sollte, sonst wird es zur Herzenstrübung. Dann versucht man herauszufinden, ob man diese oder jene Stufe erreicht hat, und das führt zum Versagen auf ganzer Linie. Der helle Glanz beim Sehen der Wirklichkeit wird zu Vipassanū, weil man sich verirrt hat, einfach nur dadurch, dass man ihn als das Gute betrachtet. In Wirklichkeit ist er nur ein Hilfsmittel zu weiterer Kontemplation. Also sollte man nicht daran haften.

Ñāṇa, unermessliches Wissen, entsteht auf der Anfängerstufe als Wissen um den stillen Geist oder was sonst noch vor einem liegt. Bleibt es dabei, bewirkt es nicht den Eintritt [in Vipassanū] auf jener Stufe. Wissen, dass zu Vipassanū wird, sondiert auf folgende Weise: „Mein Geist besitzt wirklich innere Helligkeit, er sieht zum Beispiel die Elemente so, wie sie

wirklich sind. So habe ich sie vorher noch nie gesehen und erkannt. Na, wenn das die Wirklichkeit ist, dann ist dieses Wissen bestimmt das echte Dhamma." Und so wird es zur Herzenstrübung, zur Ursache für Dünkel. Aber in Wirklichkeit soll man dieses Wissen lediglich zur Kontemplation benutzen und steigern, aber nicht daran festhalten. Das wäre dann so, als ob man ein Werkzeug für das wirkliche [Endprodukt] hielte. Man soll also nicht daran haften.

Pīti, Verzückung und innere Fülle voll Stärke und Zuversicht, entsteht bei einem Anfänger, der Sammlung übt. Wenn man sie für die Wirklichkeit hält, führt das zum Festhalten. Das bringt die Trübung hervor, durch die man dieses Phänomen für Dhamma besonderer Art oder gar für die Todlosigkeit hält. Das verzögert die Praxis, also soll man nicht daran haften.

Passaddhi, Gestilltheit... daran soll man nicht haften.

Sukha, tiefe Glückseligkeit... Dieses Glücksgefühl wird mit zunehmendem Sehen immer stärker. Anhaftung daran ist Trübung, die zufriedenes Ausruhen auf dieser Stufe bewirkt und weiteren Fortschritt verhindert. Man soll also nicht daran haften.

Adhimokkha, Veranlagung zum Vertrauen... Bei immer subtiler werdender innerer Praxis treten viele absolut erstaunliche Dinge auf, die dem Dhamma auf hoher Stufe ähnlich sind. Es ist, also ob diese Dhammas zur Oberfläche durchbrechen und verkünden: „Jetzt hast du diese oder jene Stufe des Dhamma erlangt, jetzt hast du die edlen Wahrheiten gesehen, jetzt hast du eine Verwirklichung erlangt." Das Herz neigt dazu, diesen Dingen Glauben zu schenken. Das ist eine große Trübung, die auf bedauerliche Weise das Gute aufhält, das gerade dabei war, den nächsten Schritt zu tun.

Paggaha, draufgängerische Energie... das ist ein Beschleunigen der Praxis über das richtige Maß hinaus. Diese Maßlosigkeit kann zur Gefahr werden, als Herzenstrübung, die das Innere dunkel und verschwommen werden lässt und Fortschritt zu höheren Stufen aufhält.

Upaṭṭhāna, einsatzbereite Achtsamkeit, sollte eigentlich gar nicht zu einer Trübung werden, weil eben diese Achtsamkeit den Geist marschieren lassen und ihn fest verankern kann. Aber egal, was es ist, und egal, wie gut es ist – im Übermaß ist nichts zu gebrauchen. Selbst die Achtsamkeit verschwimmt früher oder später, wenn sie zu stark fokussiert wird,

wenn man zum Beispiel bei der Körperbetrachtung nicht weiß, wann es Zeit ist auszuruhen, und über das Ziel hinausschießt. Es ist ganz normal, dass man auch bei der Anwendung von Achtsamkeit wissen muss, wann eine Ruhephase angesagt ist. Weiß man das nicht und kommt Verschwommenheit auf, dann folgt Zweifel auf dem Fuße und schlägt schließlich in Herzenstrübung um.

Upekkhā, Gleichmut, wird zu Vipassanū, wenn man meint, bereits Befreiung erlangt zu haben oder wenn man die Subtilität des Geistes für eine Verwirklichung des Dhamma auf hoher Stufe hält und daher alles loslässt. Man hält [diesen Gleichmut] für unverlierbar, [obwohl] man noch nicht bei den edlen Wahrheiten angekommen ist. Man lässt schon vorher alles los. Es ist der Umgang mit einem selbsterzeugten Gedankenprodukt, so als ob man Halbgares vom Feuer nähme. Ein Praktizierender sollte in dieser Angelegenheit besonders gut aufpassen und nicht einfach unbekümmert loslassen. Man muss erst einmal genau hinschauen und kontemplieren.

Nikanti, Zufriedenheit mit subtilem Dhamma, selbst wenn dieses gar nicht eingesetzt werden kann. Es handelt sich um Zufriedenheit mit dem Weg. Man sollte sie nicht mit der Zufriedenheit mit dem erstrebten Ziel verwechseln; denn das Ziel ist nicht die Zufriedenheit, sondern die Wahrheit...

In jener Regenklausur ging Than Ācān Man ausführlich auf die Themen *Jhāna* und *Ñāṇa* ein, um seine Schüler auf deren Bedeutung und Wichtigkeit aufmerksam zu machen, zum Wohle ihres eigenen Fortschritts.

Ein Lehrer für Ordinierte und Laien

Im Jahr 1920 wurden es allmählich immer mehr Mönche und Novizen, alte und neue Schüler, die sich um ihn scharten. Früher war die Praxis, insbe-
1920 sondere die eines Samaṇa, etwas ganz Mysteriöses gewesen und nicht leicht zu bewerkstelligen. Aber Than Ācān Man hatte eine Ära der Praxis eröffnet, in der die Ausrichtung auf die Praxis zunehmend leichter wurde. Egal, ob es sich um Hausleute, Mönche oder Novizen handelte; sie alle konnten es tun und auch noch hier und jetzt sichtbare Ergebnisse für sich verbuchen. Sie mussten nicht mehr wie früher ihre Zeit mit Gurukult und

dem Aufbringen von Lehrgeld verschwenden. Selbst junge Novizen brachten Erstaunliches zustande.

In etlichen buddhistischen Kreisen jener Zeit war die Meinung vorherrschend, dass es mit Pfad, Frucht und erlesenem Dhamma heutzutage vorbei sei. Und so brachten sie für die Praxis des Samaṇa keinerlei Interesse auf, weil sie der Ansicht waren, es sei sinnlos. Aber Than Phra Ācān Man hatte eine Ära der Geistesschulung eröffnet und die Denkweise jener gründlich korrigiert, die auf solche Torheiten hereingefallen waren... Die Wahrheit, die sich jenen offenbarte, die sich vertrauensvoll der Praxis widmeten, räumte mit dem Irrglauben auf, dass die Ära von Pfad und Frucht vorüber sei.

Bei der Art und Weise, wie Than Ācān Man die Wahrheit der Praxis verkündete, ließ er die Praxisbereiten selbst sehen, den Geschmack des wahren Dhamma selbst erfahren. Aus diesem Grund verbreitete sich sein guter Ruf in Windeseile, so dass seine Anhängerschaft in kürzester Zeit enorm zunahm. Der Meister selbst und diejenigen seiner Schüler, die angeleitet worden waren und den Geschmack des wahren Dhamma empfangen hatten und somit weiteren Menschen zum Mitmachen bei der Geistesschulung verhelfen konnten, all jene, die sich ihm als Schüler unterstellt hatten – sie alle bezeugten eindrucksvoll, dass sich Erfolge mit Sicherheit eingestellt hatten. Später stellte sich heraus, dass aus seinen Schülern bedeutende Persönlichkeiten wurden, die bei der Verbreitung der Praxis ihrerseits Bekanntheit und guten Ruf erlangten und für die Buddhalehre von großem Nutzen waren.

Aus seinem damaligen Aufenthaltsort, der Waldeinsiedelei im Bezirk Thā Bō, Nōng Khāi, ist inzwischen ein Waldkloster geworden, ein Ort der Meditation, der viele Meister hervorgebracht hat: Wat Araññavāsī. Phra Ācān Thet Desaraṃsī, Phra Ācān Singh Khantyāgamo, Phra Ācān Mahā Pin Paññābalo, Phra Ācān *Ōn Ñāṇasiri**, Phra Ācān Fan Ācāro, Phra Ācān Suvan und viele weitere haben diesen Ort als gut geeignet für den Weg des Samaṇa erachtet und von ihrem Aufenthalt dort wirklich viel profitieren können.

1921 verbrachte Than Ācān Man die Regenklausur in der Waldeinsiedelei beim Dorf Huay Sāi in der Provinz Nakhōn Phanom, zusammen mit fünf Mönchen und fünf Novizen. In jenem Jahr hatte er begonnen, die Dorfbewohner der Gebiete, in denen er sich jeweils aufhielt, von abergläubischen Ansichten abzubringen und ihnen die dreifache Zufluchtnahme 1921

nahezulegen. Er brachte ihnen bei, die Verehrung von Buddha, Dhamma, Saṅgha ernst zu nehmen. In der Bevölkerung jener Gegend war damals der Geister- und Dämonenkult stark verbreitet. [Than Ācān Man] brachte gute Gründe vor und versuchte, sie von der Wahrheit zu überzeugen, bis diese Leute schließlich tatsächlich ihren Aberglauben aufgaben.

Zum Beispiel glaubten sie, dass ihre verstorbenen Eltern in einem Ahnenschrein wohnten und ihren Nachkommen Krankheit und Ungemach schicken konnten. Außerdem stellten sie zum Beispiel Geisterhäuschen und Schreine für lokale Gottheiten auf. Nachdem die Leute von ihrem Aberglauben abgelassen hatten, bekannten sie sich zur Buddhalehre. Zugleich setzten sie ihr Vertrauen in die Praxis der Meditation und Geistesentfaltung – und so ist es bis heute geblieben. Er hielt sich etwa zehn Monate in der Waldeinsiedelei Bān Huay Sāi auf, dann zog er wieder weiter. Q3

Im Jahr 1921 entwarf der Große Than Phra Ācān einen Plan für die Thudong-Wanderschaft seiner Schüler, der auf zwei Aspekten beruhte. Zum einen war Thudong als Suche nach Stille vorgesehen. Diese Vorgehensweise war für frisch Ordinierte und jene, die in höherem Alter ordiniert worden waren und in ihrer Praxis noch keine nennenswerten Ergebnisse erzielt hatten. Sie zogen in die Abgeschiedenheit speziell zu Gunsten der Samaṇapraxis. Die Bürde, Laien zu schulen, blieb ihnen erspart. Sie konnten sich voll in die Selbstschulung stürzen und sich um ihren eigenen Geist kümmern, um bessere Ergebnisse zu erzielen. Falls es Schwierigkeiten geben sollte, konnten sie den Ehrwürdigen aufsuchen und ihn um Hilfe bitten.

Beim zweiten Aspekt des Thudong ging es um die Schulung der Laien. Um Dhamma zu verbreiten, organisierte der Ehrwürdige zwei Thudong-Trupps: eine Vorhut und eine Nachhut. Die Vorhut wurde vom Großen Than Phra Ācān selbst angeführt. Das waren die Wegbereiter, die bei einem bestimmten Dorf ihr Lager aufschlugen, dessen Einwohner der Große Than Phra Ācān kontempliert und als aufnahmebereit für Schulung im Dhamma erachtet hatte. Damals war es überall bei den Dorfbewohnern noch üblich, die falschen Dinge zu verehren, zum Beispiel große Bäume, Geister und Dämonen, die Schreine örtlicher Gottheiten und besessene Medien in Trance. Der Große Than Phra Ācān erklärte, dass derartige Torheiten von einem fehlenden Verständnis herrührten, was denn der Bud-

dha wirklich gelehrt hatte. Dieses wiederum beruhte auf einem Mangel an Studium und Schulung in eben dieser Buddhalehre.

Die Hauptaufgabe der Vorhut war es also, die Dorfleute zu bewegen, vom Aberglauben abzulassen und sich zu Buddha, Dhamma, Saṅgha als Zuflucht zu bekennen. Die Thudong-Vorhut hielt sich bei jedem Dorf etwa sieben oder zehn Tage auf, manchmal auch länger, je nachdem, wann die Schulung zum Auslöschen des Aberglaubens begann, Früchte zu tragen.

Einige Zeit nachdem die Vorhut weitergezogen war, traf dann die Nachhut ein und hielt sich in der Nähe des Dorfes auf, in dem die Vorhut den Weg bereitet und eine gewisse Grundlage im Dhamma geschaffen hatte. Diese Gruppe wurde von einem Mönch geleitet, der sich im Dhamma auskannte und es geschickt verkünden konnte. Er wurde von drei bis vier weiteren Mönchen begleitet, die ihm halfen, der Bevölkerung Meditation beizubringen.

Wann immer der Große Than Phra Ācān viele Schüler zur Verfügung hatte, verlängerte er die Karawane noch um eine nachfolgende dritte und vierte Gruppe, die für Kontinuität beim Vermitteln von Dhamma und Meditation bei den Dorfbewohnern sorgten. Bemerkenswert ist dabei, dass aus den meisten Thudong-Lagerplätzen dieser Art später Waldklöster in der Meditationstradition wurden, weil sich etliche Laien zusammenfanden, die Geschmack am Dhamma gefunden hatten, um den Bau eines Klosters zu organisieren. Q19

Der Standard der Waldtradition

Zwei Weggefährten wieder vereint

Than Ācān Sao hatte fünf Regenklausuren in der Höhle am Phū Phā Kūd und zwei weitere in den Bezirken Mukdāhān [heute: Provinz Mukdāhān] und Kham Cha-Ī verbracht. Als Than Ācān Man aus Bān Huay Sāi fortzog, kreuzten sich ihre Weg wieder, und sie zogen gemeinsam nach Norden nach Bān Nōng Lād und Bān Muang Khai Phaṇā in der Nähe der Heimat von Than Ācān Fan Ācāro. Weiter zogen sie über Bān Nōng Wäng, Bān Phohn Chiang Wāng, stets durch tiefe Wälder. Auf jedem Streckenabschnitt nahm die Zahl ihrer Anhänger zu.

Von dort aus ging es weiter nach Bān Nōng Sai, Bān Tān Kohn und Bān Tān Nöng, dem Heimatdorf von Than Ācān *Wan Uttamo** [der später 1922

im selben Jahr geboren wurde]. Sie wanderten immer weiter über Bān Nōng Plā Lai nach Bān Phang Khohn. Wo immer sie sich länger aufhielten, stießen Interessierte zu ihnen, Mönche wie Laien, die von weither kamen, um bei ihnen zu lernen...

In jener Phase stießen der [spätere] Upajjhāya *Kŏng Adhimuttako** und Than Ācān Dī [Phra „Onkel" *Ñākhū** Dī, nicht identisch mit Phra Ācān Dī Channo] aus Wat Muang Khai Phaṇā zu ihnen und baten um Unterweisung in der Meditation. Sie erzielten bemerkenswerte Ergebnisse, und so brachten sie ihre Anhänger gleich mit. Q3

Phra Ācān Kŏng hatte einen Freund namens Phra Ācān Sīlā Issaro, ein Jahr älter als er, aber zwei Regenzeiten junior zu ihm. Sie hatten vom guten Ruf von Phra Ācān Sao und Phra Ācān Man gehört, von ihren besonderen Qualitäten auf dem Weg des Dhamma, und so waren sie interessiert. Als sie erfuhren, dass sich Luang Pū Man in Bān Nōng Lād aufhielt, lud Phra Ācān Kŏng Phra Ācān Sīlā und all seine Anhänger im Kloster ein, den Meister dort zu besuchen, seine Vorträge zu hören, mit ihm über Dhamma zu sprechen, Fragen zu klären. Dabei konnten sie auch die Form monastischen Verhaltens aus nächster Nähe erleben. Phra Ācān Kŏng lud Luang Pū Man ein, die Regenklausur in Bān Sām Phong zu verbringen. [Aber erst vier Jahre später kam Luang Pū Man der Einladung nach.] Q8

Aufnahme in den Kreis der Waldmönche

Die Zahl derer, die sich für die Praxis mit den Ehrwürdigen interessierten, nahm rasend schnell zu. Viele wünschten die Ordination, aber Than Ācān Man war selbst kein Ordinationsvater, also lud er Than Phra Khrū Adisayaguṇadhara (Ākaro Kham) aus Wat Śrī Sa-ād, Provinz Löi, als Upajjhāya ein.

Damals war es die übliche Vorgehensweise, vor Ordination und *Upasampadā** erst einmal Anāgārika zu werden, also die acht Ethikregeln zu befolgen. Sie mussten sich bereits als Anāgārikas mit nur einer Mahlzeit am Tag begnügen, ihren Charakter schulen, Geistessammlung üben, genau wie die Mönche und Novizen. Wenn sie noch nicht zufriedenstellend übten, wurden sie auch noch nicht ordiniert. Das konnte sich etliche Monate oder gar Jahre hinziehen, aber dieses vorbereitende Training von Ordinationswilligen brachte tadellose, sehr gute Mönche hervor.

Diese Vorgehensweise, die damals in den Kreisen der Meditationsmönche entwickelt wurde, gilt bis heute: Wer langfristige Ordination im Sinn hat, muss sich erst einmal in der Praxis der Meditation und des Vinaya üben, als Vorbereitung für den Gang in die Hauslosigkeit und die Ordination. Q3

Das erste Waldmönchkonzil

Im Jahr 1922 lagerten die beiden Luang Pūs zusammen mit einer großen Gruppe von Mönchen und Novizen im Wald am Rand des Nām Bāk Sumpfes in der Nähe von Bān Nōng Lād, Bezirk Vārijabhūmi, Provinz Sakon Nakhōn. Es war nun sieben Jahre her, seit Than Ācān Man begonnen hatte, auf zugängliche Weise in der Dhammapraxis anzuleiten. Und bislang hatte er echte Erfolge vorzuweisen. Es gab etliche Mönche, die Dhamma auf hoher Stufe von ihm empfangen hatten, so dass sie an seiner Stelle Dhamma und Meditation lehren konnten.

In diesem Jahr überlegten die beiden Than Ācāns, einen Praxisplan für Ordinierte und Laien aufzustellen, um noch bessere Ergebnisse zu erzielen; also beriefen sie eine Versammlung all ihrer Schüler ein und ließen sie die Regenklausur bei sich verbringen. Auch wenn sich die beiden Than Ācāns regelmäßig in Sachen der Dhammapraxis absprachen, überließ Than Ācān Sao es dennoch Than Ācān Man, den Arbeitsplan zu entwerfen und somit eine Richtlinie für einheitliche Praxis aller Mönche einzuführen.

Bei den Ordinierten bestätigte und bekräftigte er die Vorgehensweise, die bereits vorher praktiziert und gelehrt worden war und die sich als richtig herausgestellt hatte. Wenn keiner aus der Reihe tanzte, war alles in Ordnung; denn die Vorgehensweise der zurückliegenden sieben Jahre hatte sich als erfolgreich erwiesen: die Praxis nach den edlen Wahrheiten. Immer wieder betonte er, dass die Körperkontemplation ein enorm wichtiger Grundpfeiler war, um dies sicherzustellen.

Than Ācān behandelte diese Kontemplation immer wieder mit diversen geschickten Mitteln, weil er befürchtete, dass seine Schüler diesen Punkt missverstehen könnten, wenn sie nicht korrekt kontemplierten. Sie könnten in Verwirrung geraten und möglichen Erfolg zunichte machen. Wenn sie nicht wirklich bis ins Detail verstünden, könnten sie vom Weg abweichen und noch andere in ihrem Einflussbereich dazu verleiten, ihnen auf dem Irrweg zu folgen. Er hatte nämlich eines Nachts in der Sammlung folgende Vision gehabt:

„Es war früh am Morgen. Ich traf Mönche und Novizen in großer Zahl. Wir gingen auf Almosenrunde unter Häuser. In der Vision passierte etwas Überraschendes. Die Mönche und Novizen gingen erst ordentlich hinter mir her, aber dann gab es einzelne Gruppen, die mich rechts und links überholten und sich dann vor mich drängten. Manche Gruppen schlugen einen ganz anderen Weg ein, und eine Gruppe ging weiter hinter mir her."

Er erzählte seinen Schülern von diesem Nimitta und erläuterte es: „Die Gruppen, die mich überholten und sich vordrängten, das sind jene Mönche und Novizen, die mit ihren Fähigkeiten und Qualitäten prahlen. Sie werden schließlich von den Praxisgrundsätzen, nach denen ich sie angeleitet habe, abweichen, und dann setzt der Niedergang ein. Sie werden nicht wie bisher die Früchte der Praxis ernten. Sie mögen sich vielleicht darauf berufen, Schüler von Phra Ācān Sao und Phra Ācān Man zu sein, aber wo immer sie können, gehen sie den Praktiken aus dem Weg, die wir festgelegt haben, und wenn es sich auch nur um Kleinigkeiten handelt, wie zum Beispiel die Farbe der Robe. Von einer Praxis wie der Körperbetrachtung, die auf den edlen Wahrheiten gründet, sind sie meilenweit entfernt.

Die Gruppe, die einen ganz anderen Weg eingeschlagen hat, sind jene, die sich auf Than Ācān Sao und Than Ācān Man berufen, auch wenn sie von uns nur gehört haben und uns nie begegnet sind. Sie lernen so natürlich keine geschickten Mittel der Praxis kennen. Oder es sind jene, die schon mal bei uns waren und in der Zeit auch alles strikt befolgt haben, aber nur aus Angst vor uns. Und sobald sie uns verlassen, halten sie sich nicht mehr an unser Dhamma und unsere Praxis. Schüler von Than Ācān Sao und Than Ācān Man sind sie nur dem Namen nach, aber sie haben keinerlei Praxisgrundsätze von uns mitgenommen, die sie als Wegweisung und Vorbild anwenden können.

Die Gruppe, die weiter hinter mir ging, sind jene, die meiner Anleitung folgen, äußerlich und innerlich. Sie sind dem Dhamma zugeneigt, wünschen die Befreiung vom Daseinskreislauf, bemühen sich, alles Wissenswerte in Erfahrung zu bringen. In der Öffentlichkeit und im Privaten nehmen sie die Praxisregeln auf sich und beherzigen sie bis ins Kleinste mit ganzem Herzen. Denn jene Gruppe hat bereits Ergebnisse in der Praxis mit uns erhalten, und so bringen sie immer subtilere Ergebnisse

in der Praxis nach dieser Form monastischen Verhaltens zustande. Und es ist sicher, dass sie hiervon nicht mehr abfallen werden.

Jene, die vom Weg abweichen, haben noch kein wirkliches Ergebnis in der Praxis mit uns erzielt. Aus genau diesem Grund geraten sie ins Schwanken, in Zweifel und Verunsicherung. Aber jene, die uns nachfolgen, werden natürlich weitere Fortschritte machen."

Luang Pū Man sprach hier künftige Ereignisse in seiner Anhängerschaft an, um zur Achtsamkeit zu gemahnen. Spätere Generationen von Mönchen und Novizen sollten sich darauf besinnen, dass die Dhammapraxis, in die der Große Luang Pū Sao und Luang Pū Man so viel Mühe investiert hatten, der Lehre des Buddha entspricht und unermesslich gute Früchte bringt. Ob sie lange andauern wird, hängt davon ab, ob die Nachfolger Achtsamkeit und Weisheit besitzen, sich um echte Frucht bemühen und so diese Praxis aufrechterhalten können. Falls sich jemand [zu Recht] als Schüler von Than Ācān Sao und Than Ācān Man bezeichnet, dann hat er die monastische Form und Praxis von Ācān Sao und Ācān Man befolgt und ein Ergebnis erlangt, das der Wahrheit gerecht wird. Q8

Authentische Praxis

Das Jahr 1923, in dem Than Ācān Man die Regenklausur in der Waldeinsiedelei beim Dorf Nōng Bua Lamphū verbrachte [damals Provinz Udōn Thānī, heute Provinz Nōng Bua Lamphū], war das achte Jahr seiner Lehrtätigkeit. Er erzielte wirklich sehenswerte Resultate, weil er die Zahl derer, die kundig und klug in der Praxis waren, für diese Regenklausur erhöhte: Than Ācān Kū, Phra Ācān *Luang Tā** Phicān, Than Ācān Kwā Sumano (noch als Novize), sowie Than Ācān Phūmī Ṭhitadhammo, Phra Ācān Luang Tā Chā, Phra Ācān Mahā Pin Paññābalo, Phra Khrū Plad Ōn Tā aus Wat Bān Düa. 1923

Than Ācān Mans Erläuterungen innerhalb und außerhalb der Regenklausur bezogen sich auf innere Überzeugung und Echtheit als wichtigem Aspekt der Praxis, den er als Geistesstandard bezeichnete. Das Wort *Geistesstandard* benutzte er laufend. Wie weit der jeweils eigene Geistesstandard reicht, ist eine Frage, die man sich fortlaufend stellen muss...

Er führte selbst vor, dass man sich keine Nachlässigkeit erlauben konnte, während man sich zur Dhammapraxis bei ihm aufhielt. Jeder musste sich nach Kräften bemühen. Wenn sich jemand nicht ernsthaft einsetzte und nachlässig war, wusste er es durch seinen Hellblick auf der

Stelle. Als erste Maßnahme gab es eine Ermahnung. Wenn der Betroffene sich diese zu Herzen nahm, war der Fall erledigt. Wenn nicht, gab es eine zweite, dann eine dritte Ermahnung. Wenn auch das nichts nutzte, warf er den Betreffenden raus. Er durfte nicht länger bleiben. Wer es also schaffte, längere Zeit bei ihm zu bleiben, dem war der Erfolg sicher, denn der Ehrwürdige hatte geschickte Mittel und Vorgehensweisen parat, die zum jeweiligen Charakter passten...

Einige Praktiken, die Than Ācān Man seinen Schülern auferlegte und die einen deutlich sichtbaren Unterschied zwischen den Praxismönchen und anderen Mönchen jener Zeit ausmachten, waren zum Beispiel das Einmalessen und das Essen ausschließlich aus der Almosenschale. Beim Annehmen einer Hauseinladung zum Essen musste die Almosenschale mitgenommen werden. Die Leute richteten Deftiges und Süßes schön ordentlich separat her, aber er gab alles in die Schale. Weil er zu dieser Praxis anleitete, mussten seine Schüler diese Regel ebenfalls befolgen – jene, die das Gute im Sinn hatten, der Dhammapraxis zugeneigt waren oder bereits Resultate erzielt hatten.

Than Ācān Man hatte sich dieses Praxissystem aber nicht selbst ausgedacht, sondern folgte damit der Lehre des Buddha. Es ist ganz normal, dass so eine Praxis natürlich manchen Leuten gegen den Strich ging. Sie hatten dann Einwände, so etwas sei unappetitlich und peinlich, oder es sei Angeberei vor anderen Leuten, oder es sei eine Missachtung der Landessitten, es sei altmodisch, nicht mehr zeitgemäß. Than Phra Khrū Plad Ōn Tā berichtete Than Ācān Man von solchen Kritikpunkten. Dieser gab zur Antwort:

„Wenn wir Dhammavinaya praktizieren, sollen wir dann die Dorfbewohner oder außenstehende Ordinierte als unsere Religionsstifter hochhalten oder nicht doch lieber den vollkommen erwachten Buddha? Wer den Buddha als ursprünglichen Lehrer betrachtet, muss auch in jeder Hinsicht nach dem Dhammavinaya praktizieren, das er verkündet hat. Wenn wir es für nötig halten, andere Personen als ursprüngliche Lehrer anzunehmen, müssen wir natürlich ihnen folgen."

Allein schon diese geschickte Antwort zu hören, inspirierte Than Phra Khrū Plad Ōn Tā dazu, Than Ācān Man in diesen verschiedenen Formen seiner Praxis nachzufolgen...

Nach nicht langer Zeit waren Than Phra Khrū und all seine Anhänger der Ansicht: „Wir haben die monastische Form in den Fußstapfen von Than Ācān Man in jeder Hinsicht mit befriedigenden Ergebnissen ausgeübt. Aber eine wichtige Sache fehlt noch. Wir sind noch keine Dhammyut-Mönche wie er. Wir sollten ein Daḷhikamma, eine Re-Ordination durchführen.“ Sie luden Than Cao Khuṇ Dhammacedī (Cūm Bandhulo) als Upajjhāya ein. Als sie fertig waren, kehrten sie in ihr ursprüngliches Kloster Wat Yodhānimitta zurück.

Than Cao Khuṇ Dhammacedī beauftragte Than Ācān Suvan Suciṇṇo, einen rechtschaffenen langjährigen Mönch und Schüler von Than Ācān Man, mitzugehen, um *Nissaya** geben zu können. Aber Than Phra Khrū war bereits voll ausgebildet und liebte die Praxis nach dem System von Than Ācān Man. Er übte sich darin so gut, dass er selbst die Verantwortung für seine Praxis übernehmen konnte. Nach kurzer Zeit zog Than Ācān Suvan also wieder allein in die Abgeschiedenheit.[35] Q3

Wunderbar und erstaunlich

Than Ācān Man verbrachte die Regenklausur 1924 bei Bān Khō, Bezirk Phü, Udōn Thānī. Es war die zweite Runde dort, aber er verlagerte seinen Aufenthalt an einen neuen Ort, der heute ein Kloster ist. Q3

Auszug aus dem Buch *Autobiografie von Phra Rājanirodharaṃsī (Thet Desaraṃsī)*: „Than Ācān Singh führte unsere Gruppe auf eine Reise zu Than Ācān Man, um ihm in Bān Khō Respekt zu erweisen. Zu jenem Zeitpunkt hielt sich auch Phra Ācān Sao dort auf. So ergab es sich, dass ich diese beiden Meister gleichzeitig traf und mich zum ersten Mal in meinem Leben vor ihnen verbeugen konnte.“ 1924

Damals war Luang Pū Thet Desaraṃsī frisch ordiniert und hatte gerade seine erste Regenklausur in Wat Sudaś in der Stadt Ubon hinter sich, als er hinauszog auf Thudong und sich der Gruppe von Luang Pū Singh Khantyāgamo, seinem ersten Lehrer, anschloss. Q8

Nach Austritt aus der Regenklausur ging es wieder hinaus auf Wanderschaft in die Abgeschiedenheit, wobei sie sich in kleine Gruppen aufteilten, um die Schwerfälligkeit in großen Gruppen zu vermeiden. In jenem Jahr wanderte Luang Pū Man über die Dörfer Bärenfeld und Pfauenfeld, Rötelfels und Hühnerbach. Q3

Luang Pū Wän hielt sich in jenem Jahr in der Nähe von Luang Pū Man auf, in einem Wald namens Bären-und-Pfauen-Feld. Das war ein ganz wildes, unzugängliches Waldgebiet, in dem es von wilden Tieren nur so wimmelte und Malaria häufig vorkam. Das Gelände war flach, am Fuß eines Gebirges an einem Bachlauf entlang. Das Gebiet hätte sich eigentlich gut für den Ackerbau geeignet, aber keiner wagte, es in Anspruch zu nehmen, weil die Leute das Fieber und allerlei Gefahren fürchteten, die insbesondere von mysteriösen unsichtbaren Dingen herrührten.

Seit langer Zeit glaubten die Dorfbewohner, wer es wagen würde, dort einzudringen und Bäume zu fällen, dem würden die Geister übel mitspielen und ihn eventuell sogar umbringen. Also trauten sie sich da nicht hinein.

Luang Pū Wän hatte einen Anāgārika als Aufwärter bei sich. Zu jener Zeit setzte er sich in seiner Meditation voll ein, weil er ja einen Khrū Ācān als Anleiter zur Verfügung hatte, der ihm als nahestehendem Schüler geschickte Mittel der Praxis beibrachte:

Das Wunder der Unterweisung

„Du kannst gerne das Wort *Buddho* als *Parikamma** benutzen, um den Geist anzubinden. Wenn der Geist still geworden und in die Sammlung hinabgestiegen ist, lass das Parikamma-Wort weg und kontempliere den Körper. Zuerst sollte der Körper nach dem System der 32 Teile kontempliert werden, je nachdem, was uns liegt. Kontempliere vorwärts und rückwärts, anuloma und paṭiloma, und wenn es deutlich wird und keine Unklarheit mehr besteht, dann gehe zum jeweils nächsten Punkt über. Kontempliere nicht in großen Kreisen durch den ganzen Körper, weil deine Weisheit noch nicht stark genug ist. Wenn du sofort den ganzen Körper kontemplierst, stellt sich keine Klarheit ein. Du musst nach und nach deinen Fähigkeiten entsprechend vorgehen. Wenn wir darin Übung entwickelt haben und die Weisheit dann auf einen bestimmten Punkt richten, stellen wir fest, dass auch jeder andere Punkt dieselben Aspekte zeigt.

Haben wir genug kontempliert, wenden wir den Geist der Stille zu um zu rasten. Haben wir genug gerastet, kehren wir wieder zur Körperbetrachtung zurück. Wenn wir ausreichend Übung haben, brauchen wir das Parikamma-Wort *Buddho* nicht mehr. Wir entschließen uns dann einfach zur Stille und können sofort in die Sammlung eintreten.

Wenn Meditierende ihren Geist nach außen, außerhalb des Körpers schicken, lässt sich das mit dem Weg der Meditation nicht vereinbaren. Die Praxisabfolge ist nicht vom Körper losgelöst. Er ist das Schlachtfeld, auf dem unsere Weisheit die Herzenstrübungen und die Leidensmasse vernichtet, die unser Geist seit unzähligen Leben in unserem Inneren wie auf einem Bankkonto angesammelt hat und mit sich herumschleppt. Unser Körper ist sowohl [kammische] Ursache als auch Wirkung. Wenn Pfad und Frucht erscheinen sollen, müssen sie von diesem Körper hier ausgehend entstehen. Benutze also diesen Körper hier als Pfad, als Mittel, um den Geist marschieren zu lassen."

Luang Pū Wän betonte: „Wir müssen uns den Ehrwürdigen zum Vorbild nehmen. Wenn wir es ihm auch nicht gleichtun können, so sind wir doch seine Schüler, die in ihm einen Lehrer zur Verfügung haben, die in ihm ein Musterbeispiel, ein Modell, ein Vorbild für den Weg der Praxis haben."

Geistergeschichte 1

Als sich Luang Pū Wän im Bären-und-Pfauen-Feld aufhielt, sagte der Große Phra Ācān eines Tages zu ihm: „In der Höhle am Bachufer wohnt der Besitzer des Berges. Versuche, mit ihm zu reden. Das wird ihm zugutekommen." Luang Pū Wän übernachtete also in der Nähe der Höhle. Zwei Nächte vergingen, nichts passierte, da waren nur die Laute der Waldtiere zu hören, die nachts nach Nahrung suchten. In der dritten Nacht, als er in Meditation saß, stand plötzlich eine riesige, massive Gestalt vor der Höhle. Er konzentrierte sich darauf, Mettā für sie auszusenden. Die Gestalt stand nur unbeteiligt da und ließ in keiner Weise erkennen, ob sie etwas empfangen hatte. Nach kurzer Zeit verschwand sie wieder.

In der folgenden Nacht kam der Geist wieder und stand still da. Luang Pū durchtränkte ihn mit Mettā. Da zeigte er Aufnahmebereitschaft. Also formulierte er geistig die Frage, welches Kamma er denn gewirkt hätte. Er erhielt die Antwort, als Mensch habe er Kampfhähne trainiert und sie gründlich misshandelt. Nach dem Tod sei er als *Peta** im Gebiet dieser Höhle wiedererschienen.

Luang Pū fragte nach: „Warum lässt du die Höhle nicht los und gehst woanders hin?" Er erfuhr, dass er an diesem Ort anhaftete, weil niemand es wagte, in diesen Wald einzudringen. Er ließ öfter mal Irrlichter er-

scheinen, um die Leute einzuschüchtern. Und diese brachten ihm ständig Hühner, Schweineköpfe und Schnaps als Opfergabe dar. Der Vorgang des Opferns war Nahrung für ihn, deshalb wollte er nicht von dort weg.

Luang Pū versuchte, dem Geist mit Mettā [den Weiterweg] zu weisen, aber er wollte nicht verschwinden. Man kann also sagen, dass er den Hungergeist, den Besitzer der Höhle, nicht bändigen konnte. Also sagte er Luang Pū Man Bescheid. Dieser sandte seine Mettā für den Hungergeist aus und trug ihm auf umzuziehen. Als der Geist den Aufenthaltsort wechselte, in der Stille der Nacht, als Luang Pū Man in Samādhi saß und Mettā ausstrahlte, da entstand ein Lärm, der im ganzen Wald widerhallte.

Am Morgen fragten die Dorfbewohner, was sie denn da für einen gewaltigen Lärm gehört hatten. Luang Pū Man gab keine Antwort. Er lachte nur und sagte: „Wer den Wald für Äcker und Reisfelder urbar machen will, der mag das ruhig tun. Der Besitzer ist umgezogen."

Bald darauf verwandelte sich jenes Waldgebiet in Äcker und Reisfelder. Zuerst luden sie Kammaṭṭhāna-Mönche ein, sich im Wald aufzuhalten. Anschließend wurde er in Anspruch genommen [das heißt also: er wurde gerodet]. Q22

Geistergeschichte 2

Luang Pū Man führte seine Gruppe in ein Tal in der Nähe eines Dorfes mitten im tiefen Bergwald, weitab des Getümmels. In jener Berggruppe gab es einen Gipfel, der aussah wie ein Hochhaus und der nicht allzu weit vom Dorf entfernt lag. Auf jenem Berg hauste ein einbeiniges Gespenst. Jenes Gespenst suchte die Dorfleute oft heim und schikanierte sie. Manchmal machte es sie krank oder brachte sie sogar um. Manchmal setzte es das Dorf in Brand. Manchmal warf es mit Holz auf Mensch und Vieh. Wenn es die Leute im Dorf belästigte, benahm es sich nicht anders als gewöhnliche Leute, nur dass es eben unsichtbar war. Das Geräusch seiner Schritte war zu hören, seine Fußabdrücke waren zu sehen, allerdings größere und längere als die von normalen Menschen. Selbst seine Zigarettenkippen waren zu sehen und die Baumstämme, mit denen es warf, verschwanden nicht, sondern blieben haufenweise liegen. Wenn die Dorfbewohner gemeinsam gegen das Gespenst vorgingen, um es zu vertreiben, rannte es davon. Sobald es wieder ruhig wurde und weniger Menschen da waren, kam es wieder und fing wieder mit seinen Schikanen an. In manchen Nächten fanden die Leute deswegen keinen Schlaf, selbst wenn sie

im Wald übernachteten. Das kam manchmal vor; manche hatten einen Acker oder ein Reisfeld zu bewachen oder irgendeine andere Aufgabe zu erledigen. Aber ihnen erging es dabei natürlich überhaupt nicht gut. Sie wurden ständig von diesem Gespensterboss belästigt.

Als Than Ācān Man sich dort aufhielt, traten die Dorfleute an ihn heran und klagten ihr Leid. Der Hochehrwürdige möge sich ihrer erbarmen. Wenn er eine Methode wüsste, ihnen ihr Leid abzunehmen, wären sie bereit, dieser bis ins Kleinste nachzukommen. Als Than Ācān Man von jenem Leid und Notstand der Dorfbewohner erfahren hatte, setzte er sich in der vertieften Mettā-Praxis voll ein. Gleichzeitig wies er die Mönche in seinem Gefolge an, ihn vereint im Mettā-Jhāna zu unterstützen. Und er leitete die Dorfbewohner in den Anfangsschritten des Dhamma an, das heißt, er brachte sie dazu, sich als Laienanhänger und Laienanhängerinnen zur dreifachen Zufluchtnahme zu bekennen, die fünf Ethikregeln zu befolgen und die zehn [heilsamen] Handlungsfährten zu üben. Außerdem brachte er ihnen Verbeugen, Chanten, Kammaṭṭhāna und Mettā-Meditation als tägliche Praxis bei.

Von da an kam die Gefahr und das Elend der Dorfleute zum Erliegen. Auch als er weiterzog, blieb es weiterhin still und friedlich, ganze zehn Jahre lang, bis die Alten, die Schlüsselfiguren, nach und nach wegstarben. Das Gespenst hatte sie überhaupt nicht mehr belästigt, und viele glaubten nicht mehr an seine Existenz. Also hörten sie mit den Praktiken auf – Verbeugen, Chanten, Mettā-Meditation – die Than Ācān Man ihnen beigebracht hatte. Und später kam tatsächlich jenes Gespenst zurück und schikanierte die Dorfbewohner wie zuvor. Das ging so weit, dass alle Familien fortziehen mussten, weil sie keinen Widerstand leisten konnten. Also mussten sie ihm [das Dorf] überlassen, das dann vom Wald zurückerobert wurde. Q3

Geistergeschichte 3

[Ungefähr in jener Phase hielt sich der Ehrwürdige Tü Acaladhammo am Buddha-Fußabruck von Bua Bok, Provinz Udōn Thānī, auf.] Wie immer widmete er sich der nächtlichen Gehmeditation. Da stand plötzlich eine riesige Gestalt, etwa 20 Meter groß, breitbeinig am Ende des Gehpfades und gebärdete sich wie der Herr im Haus. Luang Pū Tü setzte seine Gehmeditation unbeirrt fort, spürte aber, wie ihm die Haare ein wenig zu Berge standen. Ein fauliger Gestank machte sich breit, der immer schlimmer

wurde, bis er das Gefühl hatte, es nicht mehr auszuhalten. Er konnte dieses unangenehme Gefühl nicht unterdrücken.

Er sandte Mettā zu dieser Gestalt aus, aber ohne Wirkung. Dann rief er ihr zu, sie solle verschwinden, aber das war ihr egal. Außerdem stank sie weiter faulig vor sich hin. Er versuchte, weiter auf und ab zu gehen und fokussierte seinen Geist darauf, die Gestalt zu vertreiben, aber es war vergeblich. Die ganze Zeit über hielt er *Buddho* als Objekt im Geist. Sein Herz zitterte nicht und hatte keinerlei Furcht. Schließlich blieb er stehen und sprach: „Warte hier! Gleich werden wir zu einer Einigung kommen." Luang Pū kletterte hinauf zu dem Schuppen, in dem er übernachtete, zündete eine Kerze an, band sie an das Ende eines Wanderstabs und kehrte damit zu seinem Gehpfad zurück. Mit lauter Stimmer sagte er: „Hau bloß ab! Wenn du nicht sofort verschwindest, zünde ich dir den Arsch an." Das zeigte Wirkung. Der Peta verschwand und tauchte in weiter Entfernung bei einem großen Baum wieder auf. Aber der faulige Gestank drang immer noch heran, bis Luang Pū es nicht mehr aushielt, noch weiter Gehmeditation zu üben. Mit der Kerzenflamme scheuchte er ihn noch weiter weg. Der Peta machte Anstalten, ganz zu verschwinden, und so betrat Luang Pū wieder den Gehpfad. Als es genug war, beendete er die Gehmeditation und setzte sich zur Meditation nieder.

Nach etwa einer halben Stunde hatte er das Gefühl, jemand würde in sein rechtes Ohr pusten. Er erschrak ein wenig, und da blies dieser Jemand in sein linkes Ohr. Er nahm sich zusammen und versuchte es wieder mit Mettā, aber ohne Erfolg. Das Wesen nervte ihn weiter.

Luang Pū Tü öffnete die Augen und sagte, es solle verschwinden. Das Wesen lachte nett und zog sich zurück. Luang Pū saß weiter in Samādhi. Nach kurzer Zeit kam der Peta zurück und ärgerte ihn wie zuvor; er pustete ihm zum Schabernack in die Ohren. Luang Pū überlegte, dass er ihn vertreiben könnte, wenn er Wasser auf ihn schüttete. Er stand auf und wollte mit der Kelle Wasser schöpfen, aber die Kelle war nicht an ihrem Platz. Das Gespenst hatte sie wohl genommen und versteckt, so dachte er. Und es lachte hämisch, als ob es von seinen Gedanken wüsste.

Luang Pū dachte daran, ihm den Kopf mit Streichhölzern anzusengen, aber er fand die Schachtel nicht. Es hatte auch diese weggenommen und versteckt. Für Luang Pū sah es so aus, als ob es ihm Streiche spielte und stets sofort wusste, was er vorhatte. Der Peta-Boss lachte immer mehr und hatte einen Heidenspaß.

Luang Pū wusste nicht mehr weiter. Er zog sein Moskitonetz zu und saß darin in Meditation. An Schlaf war nicht zu denken. Bei Tagesanbruch floh der Peta zum Gipfel des Berges und rief von dort aus herunter: „Ich gebe mich geschlagen!“

Am Morgen wanderte Luang Pū Tü Acaladhammo ein Stück und besuchte die Gruppe unter der Leitung von Luang Pū Man Bhūridatto. Als er dort eintraf, begrüßte ihn Luang Pū Man mit den Worten: „Than Tü, was hast du letzte Nacht bloß gemacht?“ Luang Pū Tü gab ehrerbietig zurück: „Ich habe mit einem Gespenst gerungen. Egal, was ich auch gemacht habe, der Gespensterchef wollte nicht verschwinden. Erst als es hell wurde, zog er sich auf den Berg zurück.“ Luang Pū Man erwiderte: „Passt schon, Than Tü. Das Gespenst hat mich geweckt und etwas meditieren lassen.“ Anschließend begaben sich Luang Pū Man, Luang Pū Tü und alle anderen Mönche und Novizen auf den Almosengang und kamen so den Pflichten eines Samaṇa nach. Nach dem Mahl kehrte jeder für sich wieder an seinen Platz zur Praxis zurück.

Viel später erzählte Luang Pū Tü seinen Schülern: „Jenes Gespenst war der Herr des Ortes, wirklich gewaltig. Ich konnte ihn besiegen, deshalb habe ich das überstanden. Andernfalls hätte ich ein Problem gehabt. Es ist nie mehr aufgetaucht. Wenn ich ihm unterlegen wäre, hätte es mich wohl jede Nacht genervt.

In solchen Fällen muss man sich ganz und gar auf seine Geduld und Standhaftigkeit verlassen. Man darf nicht zurückweichen. Der Atem muss ständig von *Buddho* begleitet sein. Das darf man nicht abreißen lassen. Eben dieses Wort *Buddho* fürchten und scheuen Gespenster zutiefst.“ [Q21]

Wunderheilung

Than Ācān Suvan Suciṇṇo gilt als Schüler der ersten Generation, zeitgleich mit Than Ācān Singh. Zu jener Zeit hatte er chronische Malaria, die zu einer Milzschwellung in Folge des Fiebers führte. Diese Krankheit plagte ihn ständig mit Fieberschüben jeden zweiten Tag und ließ seine Kräfte immer mehr schwinden, bis er schließlich Than Ācān Man konsultierte, wie die Krankheit zu behandeln sei. Than Ācān empfahl ihm dann folgendes geschickte Mittel:

Am Anfang unserer Praxis bringen wir den Geist dazu, erst einmal Kraft zu erzeugen, und danach bringt der Geist eine kontinuierliche Strömung hervor. Dieser Geist gewinnt durch das Training immer mehr an

Stärke. Wir benutzen den Geistesstrom, um jeden Aspekt des Körpers zu kontemplieren, bis Weisheit entsteht. Ist Weisheit entstanden, schulen und mehren wir sie, und dann wird sie zur Frucht, das heißt, der Geist marschiert, dringt in die edlen Wahrheiten ein.

Wenn wir ihn darauf lenken wollen, bei der Behandlung von Erkrankungen des Körpers von Nutzen zu sein, sollten wir diesen Geistesstrom anwenden. Wir fokussieren ihn auf den Ursprungsort der Krankheit: Wie und wo sind wir krank? Wir müssen zuerst einmal kontemplieren, um den Krankheitsherd genau zu erkennen: Wo genau, an welcher Stelle entsteht die Krankheit? Wenn wir das klar erkannt haben, wenden wir den Geistesstrom an, fokussieren ihn, dringen ein. Dieses fokussierte Eindringen an dieser Stelle ist zugleich auch eine Form der Körperkontemplation. Der einzige Unterschied besteht nur darin: Wenn wir uns vornehmen, eine Krankheit zu heilen, müssen wir uns auf einen einzigen Punkt konzentrieren, auf den Herd jener Krankheit.

Than Ācān Suvan empfing dieses geschickte Mittel und ließ den Geist marschieren, alleine an einem abgeschiedenen Ort. Beim ersten Vorstoß erkannte er den Herd der Krankheit, nämlich „Milz". Er richtete den Fokus auf diesen einzigen Punkt mit der ganzen Macht des Geistesstroms, der ein scharfer, durchdringender Strahl war. Nach nur drei Tagen stellte sich immer deutlicher heraus, dass die Milzschwellung zügig zurückging. Er tastete [die Milz] jeden Tag ab, die vorher etwa um eine Handbreite abgesackt war. Jetzt war sie wieder auf ihre ursprüngliche Größe geschrumpft. Ab da hörten auch die Fieberattacken der Malaria auf. Der Körper erlangte seine Kraft zurück. Das war wirklich erstaunlich. Er berichtete Than Ācān Man davon, und dieser bestätigte [die Heilung].

Die Dhammatruppe

Als Than Ācān Man sich lange genug in der Abgeschiedenheit bei Rötelfels und Hühnerbach aufgehalten hatte, machte er sich auf den Weg in den Bezirk Thā Bō. Er hielt sich in einem Waldstück nahe der Leichenverbrennungsstätte von Thā Bō auf (heute: Wat Araññavāsī). Das war eine besondere Phase, in der sich ihm eine große Zahl von Menschen mit Ver-
1925 diensten und Potenzial als Schüler unterstellte, und zwar: Than Ācān Un Dhammadharo, Than Ācān Ōn Ñāṇasiri, Than Ācān Fan Ācāro, Than Ācān Kwā Sumano, Than Ācān Lā [Khantiko und auch Than Ācān Lui

Candasāro]. Sie alle waren entschlossen, den Anweisungen von Than Ācān Man unter Einsatz ihres Lebens zu folgen. Q3

[Than Ācān Ōn Ñāṇasiri berichtete:] Bereits im Jahr 1923 hatte ich den Großen Phra Ācān Luang Phō Sao Kantasīlo zusammen mit dem Großen Phra Ācān Luang Phō Man Bhūridatto in Wat Pā Bān Khō kennengelernt. Ich verbeugte mich zu ihren Füßen, unterstellte mich ihnen als Schüler und bat auch um Re-Ordination als Dhammayutmönch. Der Große Than Luang Phō Man nahm mich zwar als Schüler an, erlaubte mir die Re-Ordination aber nicht. Er sagte: „Ich will, dass du erst einmal ein Jahr in meiner Gruppe praktizierst und mir die Gelegenheit gibst, deinen Geist ein Jahr lang zu kontemplieren, ob er zur Praxis taugt oder nicht." Als das Jahr verstrichen war, sagte ich: „Ich bitte darum, mich den beiden Than Phra Ācān Luang Phōs als Schüler zu unterstellen. Ich stelle ihnen meinen Körper zur Verfügung. Wenn sie irgendetwas zu erledigen haben, mögen sie es bitte mich an ihrer Stelle verrichten lassen oder sie mögen mich losschicken. Wenn ich irgendetwas falsch mache, bitte ich die Than Luang Phōs um Ermahnung, Zurechtweisung, Tadel, Schelte, Hiebe und Schläge[36]. Falls ich ungehorsam, stur oder widerspenstig sein sollte oder den Anweisungen nicht folgen sollte, bitte ich darum, weggejagt zu werden. Von dem, was ich erfahren und gehört habe, habe ich mir viel gemerkt. Aber die Dinge, bei denen ich nicht mitmachen kann[37], davon weiß ich nichts. Ich fürchte, dass dies ein bleibender Makel für mich sein wird, und daher bitte ich um Re-Ordination als Dhammayutmönch."

Die beiden Than Luang Phōs hatten Erbarmen und waren für mein Flehen zugänglich. Der Große Than Luang Phō Ācān Man gab zur Antwort: „Mmh, wirklich sehr gut, dass du dieses Bedürfnis nach Unterweisung hast. Ich werde dir alles beibringen, was ich weiß. So wie du hat uns noch nie jemand um Aufnahme als Schüler gebeten." Anschließend fragte der Große Than Luang Phō Sao: „Hast du schon Pāṭimokkha und *Navakovāda** auswendig gelernt?" Ich antwortete: „Schon als Novize habe ich viel Vinaya gehört nach den Büchern Pubbasikkhā, Mahākhandha und Vinayamukha. Davon habe ich mir etliches gemerkt, aber Pāṭimokkha und Navakovāda habe ich noch nicht auswendig gelernt." Than Luang Phō Sao gab mir diese zwei Bücher zum Auswendiglernen. Nach vier Tagen war ich mit Navakovāda fertig. Pāṭimokkha lernte ich in sieben Tagen auswendig. Ich gab die Bücher zurück. Anschließend gaben mir die beiden Than Luang Phōs die Erlaubnis zur Re-Ordination. Q12

Der Schöne Buddha

Der Große Luang Pū Sao verbrachte die Regenklausur in Wat Rāt in der Nähe von Bān Nam Khohng, [ebenfalls] im Bezirk Thā Bō... In Wat Rāt, einem alten Kloster, gab es eine Buddhastatue aus der Wiang Can Periode, die ziemlich verfallen war. Der Große Luang Pū Sao und Luang Pū Man restaurierten sie und stellten ihre frühere Schönheit wieder her. Als die Leute aus Stadt und Land sie begutachteten, sagten alle: „Ngām thä, echt schön!" Später tauften sie das Kloster Wat Phra Ngām, das Kloster vom Schönen Buddha. Und jene Statue wurde zur zentralen Buddhafigur in der Ordinationshalle bestimmt und ist es bis zum heutigen Tag geblieben.

Erdrutsch

Im Jahr 1926 verbrachte der Große Luang Pū [Sao] und seine Gruppe die Regenklausur in der Waldeinsiedelei Bān Dong Yāng, Provinz Udōn Thānī. Die langjährigen Schüler verteilten sich auf verschiedene Orte. Phra Ācān Singh und Phra Ācān Mahā Pin, sowie Phra Ācān Thet zogen in den Wald bei Bān Ākād, Provinz Sakon Nakhōn. Phra Ācān *Kū Dhammadinno** verbrachte die Regenklausur bei Bān Nohn Däng, Phra Ācān Un Dhammadharo in der Nähe von Bān Sām Phong und Than Luang Pū Man und ein
1926 Teil seiner Gruppe hielten sich in der Waldeinsiedelei Bān Sām Phong auf, Provinz Nakhōn Phanom, nahe Wat Phochay. Sie folgten einer Einladung von Phra Ācān Köng Adhimuttako und Phra Ācān Sīlā Issaro.

In jenem Jahr gab es ein wichtiges Ereignis, das dazu beitrug, dass die Dhammatruppe in der Linie des Großen Luang Pū Sao und von Luang Pū Man berühmt wurde und dass großes Vertrauen in sie gesetzt wurde. Und zwar baten drei Ordensältere um Re-Ordination in der Dhammayutlinie, die bei der Bevölkerung bereits etabliert waren. Sie schlossen sich Luang Pū Man Bhūridatto an.

Der erste Ordensältere war Phra Ācān Köng Adhimuttako, der bereits 17 Regenzeiten hatte und als Lehrer weithin bekannt und respektiert war. Er war Abt von Wat Phochay und Upajjhāya[38]; Leiter eines Studienzentrums für das Dhammadiplom „Nak Dhamm" und Pāli sowie Leiter einer Schule.

Der zweite *Thera** war sein Gefährte Phra Ācān Sīlā Issaro, der in einem anderen Kloster namens Phochay (Provinz Sakon Nakhōn) lebte...

Der dritte Thera war Phra Ācān Dī Channo, ein bekannter Mönch aus der Provinz Ubon (jetzt: Yasothōn). Die Leute nannten ihn Ācān Dī

„Ghostbuster“, weil er große übersinnliche Macht besaß und über magische Formeln verfügte, um Spuk und schwarze Magie verschiedenster Art zu bannen.

Die Verkündung der Lehre in jenem Jahr veränderte also die Landschaft von Bān Sām Phong. Sie machte den Großen Luang Pū Sao und Luang Pū Man weit und breit bekannt und verbreitete den guten Ruf der Dhammatruppe der Kammaṭṭhāna-Mönche. Es erstaunte die Leute jener Region immer wieder, wie außergewöhnlich die beiden Luang Pūs waren, dass sich sogar so berühmte Mönche, wie die drei genannten, zu ihren Schülern machten.

Eine Rückblende zum gleichen Thema sei mir gestattet. Einige Zeit vorher [1922] hatte ein anderer langjähriger Schüler von Luang Pū Man, nämlich Luang Pū Dūn Atulo, die Landschaft von Bān Muang Khai in gleicher Weise verändert.

Zum Ende der Regenklausur hatten alle Mönche und Novizen von Wat Muang Khai, einschließlich des Abtes Than Ñākhū Dī, ihr Kloster verlassen. Sie folgten Luang Pū Dūn Atulo auf dessen Wanderschaft, wurden Schüler von Luang Pū Man und erhielten allesamt die Re-Ordination. Q8

Damit hatte keiner aus der Bevölkerung gerechnet, dass alle Mönche und Novizen von Wat Muang Khai, vom Abt angefangen, einfach ihr Kloster aufgeben und verlassen und auf Thudong-Wanderschaft gehen würden, ungeachtet der flehentlichen Bitten der Dorfleute. Sie alle waren bereit, das Kloster hinzuwerfen, es verwaisen zu lassen. Sie waren entschlossen, wirkliche Hauslose zu werden...

Diese Vorgänge veränderten die Landschaft in Wat Muang Khai. Sie kamen ins Blickfeld und stießen auf Interesse bei Phra Bhikkhu Fan Ācāro, einem jungen Mönch, der in einem Kloster ganz in der Nähe lebte. Er war die ganze Regenklausur über vorbeigekommen, hatte sich als Schüler unterstellt, Vorträge von Luang Pū Dūn gehört, sich mit ihm über Dhamma unterhalten und mit ihm praktiziert.

Der berühmte Name des Großen Phra Ācān Man Bhūridatto im Verein mit der inspirierenden Praxis von Luang Pū Dūn Atulo, seinem Schüler, hatte einen tiefen Eindruck im Herzen von Bhikkhu Fan hinterlassen... Als Luang Pū Dūn also mit der gesamten Klostermannschaft von Wat Muang Khai auf Thudong zog, schloss sich Bhikkhu Fan Ācāro der Gruppe an. Q26

Der Ehrwürdige Sām Akiñcano

Als der Ehrwürdige *Sām Akiñcano** zum ersten Mal von Surin aus loszog, hatte er zwei Mönche als Gefährten bei sich. Sie benötigten [nur] 14 Tage, bis sie [zu Fuß] die Waldeinsiedelei Bān Sām Phong erreichten, wo sich Than Phra Ācān Man aufhielt. Er blieb drei Monate bei ihm... Der Große Than Phra Ācān Man hatte Luang Pū Sām als engen Schüler in sein Herz geschlossen, so dass er ihm sogar den Umgang mit seinen persönlichen Requisiten in seiner Unterkunft gestattete.[39]

Einmal sagte Than Phra Ācān Man bei der Unterweisung seiner Schüler: „Wenn ihr am Klod oder an der Kuṭi eines anderen vorbeigeht, dann macht keinen Lärm. Praktizierende müssen aufeinander Rücksicht nehmen. Ihr solltet nicht miteinander reden oder gar plaudern, weil lautes Reden dem Samādhi abträglich ist. Es stört die Praxis enorm." Von da an plauderten die Dhammapraktizierenden nicht mehr miteinander. Wenn es etwas wirklich Wichtiges zu besprechen gab, gingen sie dazu ein ganzes Stück weg und flüsterten einander ins Ohr, so dass nur der jeweilige Gesprächspartner es hören konnte. Selbst wenn sich jemand räusperte oder hustete, hielt er sich ein Tuch vor den Mund, um keinen Laut nach außen dringen zu lassen. Somit waren die Schüler von Than Phra Ācān Man daran zu erkennen, dass sie stets ein kleines Tuch bei sich einstecken hatten. Luang Pū Sām erzählte, dass diese Praxis zur Gewohnheit wurde.

Er diente Phra Ācān Man drei Monate lang. Der Meister war der Ansicht: „Dieser Mönch hat eine gute Praxis, er versteht Khō Wat, die monastische Form, wirklich gut." Than Phra Ācān Man wusste, dass Phra Ācān Singh Khantyāgamo gut mit Mönchen aus Surin auskam, denn Luang Pū Dūn war ja auch ein Dhammagefährte von Phra Ācān Singh. Also empfahl er Luang Pū Sām, sich in der Folgezeit Phra Ācān Singh anzuschließen. Q12

Luang Pū Sām Akiñcano war ein Mitglied der edlen Saṅgha, der durch die Praxis der Dhutaṅga-Übungen aufblühte. Dankbarkeit dem Meister der Morgenröte gegenüber war fest in ihm verankert. Als Than Phra Ācān Man ins Nibbāna ohne Überreste einging, hielt er die Totenwache, ganze drei Monate lang bis zur Verbrennungsfeier. Q6

Der Ehrwürdige Thōngrat Kantasīlo

Der Ehrwürdige *Thōngrat Kantasīlo** hatte sich in der Provinz Sakon Nakhōn vor dem Großen Luang Pū Sao Kantasīlo und Luang Pū Man

Bhūridatto verbeugt und um Aufnahme als Schüler gebeten. [Das war vermutlich 1922 in Wat Pā Nōng Lād.]... Nachdem Luang Pū Thōngrat von den beiden Großen Luang Pūs im Dhamma geschult worden war, bis er darin Festigkeit erlangt hatte, testete Luang Pū Man die geistige Kraft seiner Schüler, indem er sie einzeln an verschiedenen Orten die Regenklausur verbringen ließ. Luang Pū Thōngrat trug er auf, in die Bang Bod Höhle zu ziehen und sie vor Ablauf von drei Jahren nicht zu verlassen. Luang Pū Man hatte einst in jener Höhle meditiert. Sie war für Mönche geeignet, die eine feste Grundlage in ihrem Herzen und in Dhamma hatten, Mut besaßen und sich deshalb dort aufhalten konnten. Als Luang Pū Thōngrat die Worte seines Lehrers vernommen hatte, ging er alleine zur Praxis in jene Höhle, bis die drei Jahre verstrichen waren.

An einem Vollmondtag in der ersten Regenklausur, nachdem er bis zum Einbruch der Nacht Gehmeditation praktiziert hatte, wechselte er zur Sitzmeditation. Er hörte ein dumpfes Dröhnen, als ob der Himmel einstürzen würde. Der ganze Berg wackelte und bebte. Er konnte nicht feststellen, wo das Geräusch herkam. Er hatte so viel Angst, dass er schon gar nicht mehr wusste, wovor. Alle Haare sträubten sich derart, dass sie ihm fast ausgefallen wären. Der Schweiß brach ihm in Strömen aus. Er wollte weglaufen, aber er wusste nicht, wohin er sich hätte flüchten können.

Als seine Angst die Rekordmarke erreicht hatte, hörte er eine Stimme, die ihm ins Ohr flüsterte: „Alle Wesen in diesem Universum, samt allen Devas, *Brahmas** und Yakkhas, haben Respekt und Ehrfurcht vor dem Buddha. Wir sind doch Schüler des *Tathāgata**, was haben wir da zu befürchten?“

Als er das hörte, kehrte seine Besonnenheit zurück. Die Angst verschwand allmählich und an ihre Stelle trat kühne Entschlossenheit. Von da an hat er sich nie mehr vor irgendetwas gefürchtet. Er erzählte von dieser Begebenheit: „Das Schwinden der Angst brachte enorme Macht mit sich, vielhunderttausendmal stärker als je zuvor. Bei der Geh- und Sitzmeditation gab es nichts als inneren Frieden und Wohlergehen. Kein Bedarf an Essen, sieben Tage und Nächte ohne zu schlafen.“

Als die drei Regenzeiten vorüber waren, kam er herunter, verbeugte sich vor Luang Pū Man und erzählte von den diversen Begebenheiten. Luang Pū Man äußerte: „Thōngrat, jetzt ist dein Geist wie meiner. Von nun an wirst du andere Menschen lehren.“...

Luang Pū Man setzte viel Vertrauen in Luang Pū Thōngrat. Er beauftragte ihn sogar, Mönche und Novizen im Auge zu behalten, die im Dhammavinaya aus der Reihe tanzten. Deshalb konnten ihn manche nicht leiden. Sie riskierten keine direkte Konfrontation mit ihm.

Einmal sagte Luang Pū Man zu ihm: „Thōngrat, die Mönche und Novizen sind heute nicht mehr so wie früher, nicht wahr? Man kann sie nur aus der Ferne ertragen.[40] Ihre Seife und so weiter ist stärker parfümiert, als für einen Samaṇa angemessen ist. Ich weiß nicht, was ich dagegen unternehmen soll!“

Ein paar Tage später gingen zwei, drei Bhikkhus an Luang Pū Thōngrat vorbei. Sie rochen nach parfümierter Seife, dass es einem in die Nase stach, genau wie Luang Pū [Man] gesagt hatte. Luang Pū Thōngrat herrschte sie mit lauter Stimme an: „Du lieber Himmel! He, ihr riecht nach Parfüm wie Jünglinge auf Freiersfüßen.“ Die Mönche machten sich schleunigst aus dem Staub und wagten es nicht, ihm noch einmal unter die Augen zu treten. Q8

[Neben den genannten Mönchen stießen 1926 noch zwei weitere junge Bhikkhus in Bān Sām Phong zur Dhammatruppe, aus denen später bedeutende Khrū Bā Ācāns wurden: die Ehrwürdigen *Chōb Ṭhānasamo** und Kongmā Cirapuñño.]

Das zweite Waldmönchkonzil

In jener Phase wurden die Schüler in der Thudong-Kammaṭṭhāna-Tradition ausgiebig trainiert. Die schlossen sich entweder dem Großen Luang Pū [Sao] an oder Luang Pū Man oder Luang Pū Singh, mit mehreren Dutzend Mönchen pro Gruppe. Darüber hinaus gab es viele weitere Gruppen, die sich über das Land verteilten. Es gab sie fast überall im Isān, sie breiteten sich auf die laotische Seite aus und [später] auch nach Ost-Thailand, z.B. unter Than Phō Lī Dhammadharo und Luang Pū Kongmā Cirapuñño. Auch in Zentral-Thailand gab es welche.

Die beiden Luang Pūs waren der Meinung, dass sie eine Versammlung all ihrer Schüler einberufen sollten, um verschiedene Vorgehensweisen der Praxis festzulegen, damit alle derselben Methodik folgen konnten. Also riefen sie nach Ende der Regenklausur alle Ācāns aus nah und fern, die ihre Anhänger waren, zur Versammlung, die sie gemeinsam in Bān Nohn Däng abhielten.

In dieser Versammlung der Thudong-Kammaṭṭhāna-Mönche wurden die Vorgehensweisen für die Thudong-Wanderschaft festgeschrieben, für das Verweilen im Wald, für den Bau von Waldeinsiedeleien, für die Richtung beim Lehren der Dhammapraxis und für die Ausrichtung der Geistesübung.

Der Autor konnte keine genauen Angaben über die Versammlung finden – wie viele Tage sie dauerte, wie viele Mönche anwesend waren und welche Themen erörtert wurden. Q8

[Luang Pū Fans Biografie (Q27) berichtet, dass es etwa 70 Mönche waren. Die Versammlung beschloss, dass es nach mehr als zehn Jahren der Wanderschaft in den nördlichen Provinzen entlang des Mäkhong nun an der Zeit war, nach Ubon zu gehen. Luang Pū Man hatte vor, bei dieser Gelegenheit seine alternde Mutter zurück in ihr Heimatdorf zu begleiten und der Obhut von Verwandten zu übergeben. Luang Pū Thet dagegen berichtet, Luang Pū Man sei vom Reiseziel Ubon] „nicht recht begeistert gewesen, weil geeigneter Wald, Berge und Höhlen in jener Region schwer zu finden waren. Aber er wäre einverstanden, falls es einen Konsens gäbe, dorthin zu gehen." Q29

[Ubon war eine Stadt der Gelehrten, in der auch einige Kammaṭṭhāna-Mönche studiert hatten, und seit 1851 eine Hochburg der Dhammayut-Verwaltung. Nach Ubon zu gehen, bedeutete für die Waldmönche, sich in den Machtbereich der zentralen Saṅgha-Administration zu begeben, der damals noch nicht in die entlegenen *Müangs*, die Stadtbezirke der heutigen Provinzen Nakhōn Phanom, Sakon Nakhōn, Nōng Khāi und Udōn Thānī reichte.]

Nach der Versammlung gingen alle wieder auseinander. Sie trafen keinerlei Vereinbarung darüber, wo und wann sie sich wieder einmal treffen wollten, aber aus unbekannter Ursache sahen sie sich alle [kurze Zeit später] zufällig in Sakon Nakhōn wieder. Der Anlass war der Tod der Mutter von Frau Num Chuwānon, einer langjährigen Unterstützerin der beiden Than Ācāns. Frau Num hatte sich auf den Weg gemacht und sie eingeladen, in der Waldeinsiedelei [außerhalb der Stadt Sakon Nakhōn] zu übernachten (daraus wurde später das heutige Wat Pā Suddhāvās)...

Zur gleichen Zeit wurde [ein Adeliger,] Phrayā Paccantaprathesathānī, vom Kamma ereilt. Der Schirmherr [des Leichenbegängnisses] lud die beiden Than Ācāns samt ihren Schülern ein, *Kusalā* durchzuführen [die

Rezitation der Todesfallchants]. Die beiden waren gerne bereit zu helfen. Und so willigten sie ein, dass ihre Mönche im Rahmen der Trauerfeierlichkeiten Hauseinladungen zum Essen annehmen durften. Es war das allererste Mal, denn anfangs hielten sich die Mönche der Kammaṭṭhānagruppe wirklich eisern an die Dhutaṅga-Übungen. Da gab es keine Kompromisse; Einladungen zum Essen in einem Haushalt anzunehmen, war völlig undenkbar. Q3

Widerstände und Hindernisse

Nachdem die beiden Todesfallzeremonien vorüber waren, verbeugte sich Than Phra Ācān Man und ein Teil der Gruppe vor Than Phra Ācān Sao, um die Mutter, Mä Chī Can, in ihre Heimat zu begleiten, mit einer zahlenmäßig sehr starken Gruppe von weiteren 70 bis 80 Mä Chīs im Gefolge. Than Phra Ācān Sao und der Rest der Gruppe blieben zur Dhammapraxis weiter in der Gegend. Er wies ihnen den Weg des erhabenen Buddha. Q7

Than Ācān Man thudongte über Bān Lao Phohn Khō, schaute kurz bei Upajjhāya Phim[41] vorbei, thudongte weiter und rastete dann zehn Tage bei Bān Huay Sāi. Schließlich erreichte er sein Ziel, die Provinz Ubon Rāchathānī, beim Dorf Nōng Khōn, dem Geburtsort von Than Luang Pū Singh. Als die Einwohner Dhammavorträge von ihm zu hören bekommen hatten,
1927 waren sie sehr inspiriert und baten ihn, die Regenklausur bei ihnen zu verbringen. Er sah es als vorteilhaft an, also willigte er ein. Die Dorfbewohner halfen zusammen, eine Waldeinsiedelei zu errichten und zu offerieren, die für ihn und seine Gefolgschaft ausreichte.

In der Regenklausur 1927 hatte [Luang Pū Fan] sich Phra Ācān Man angeschlossen und weilte mit ihm in Bān Nōng Khōn. Luang Pū Singh und Phra Mahā Pin verbrachten die Regenklausur bei Bān Hua Thaphān ganz in der Nähe. Q27

Ohne Māra keine Pāra

Ich weiß nicht, wer das geflügelte Wort bei den Mönchen aufgebracht hat: Ohne *Māra** entstehen keine Pāramis. Aber es scheint zu stimmen, in jeder Epoche...

Im Mönchsleben vom Großen Luang Pū Sao und Luang Pū Man wurden sie mit Māra konfrontiert, mit Hindernissen, die sich ihnen immer wieder in den Weg stellten. Es lief nicht immer alles glatt.

Māra bzw. äußere Hindernisse bzw. solche, die von anderen Personen herrührten, beruhten größtenteils auf der Missbilligung der Tatsache, dass die beiden Luang Pūs von althergebrachten Bräuchen abwichen. Zum Beispiel hielten sie sich nicht mehr in ihrem angestammten Kloster und Zuhause auf, in dem sie sich hätten behaglich ausstrecken können. Stattdessen unterwarfen sie sich strenger Askese in Wäldern, auf Bergen, unter Bäumen, an Leichenstätten. Sie suchten gefährliche Orte auf, die sie fast nicht überlebten.

Auch beim Essen mussten sie Entbehrungen auf sich nehmen; da gab es keine Leckerbissen. Gute und teure Kleidung benutzten sie nicht, sondern beschränkten sich auf drei Roben, hergestellt aus weggeworfenem Stoff. Sie versuchten, sich aller Bequemlichkeit zu widersetzen, sie auf ein Mindestmaß zu beschränken, auf das Allernotwendigste.

Da gab es natürlich Leute, die das nicht richtig fanden, insbesondere dann, wenn sich ein Vergleich aufdrängte zwischen der hochprozentigen Praxis der Luang Pūs und der schlaffen, bequemen Art; zwischen dem Überwinden, Loslassen, Nicht-Anhäufen und dem Ansammeln von Reichtum nach dem Verhaltensmuster von Hausleuten. So etwas führte natürlich dazu, dass Vergleiche angestellt wurden, und mit Sicherheit führte es zu Missbilligung.

Zur Praxis des Großen Luang Pū Sao und von Luang Pū Man gab es eine Fraktion von Gegnern, eine Gegenseite, die sich ihnen ständig in den Weg stellte. Insbesondere waren das Mönche aus dem anderen *Nikāya**, die Platzherren, denen das gar nicht passte. Sie wollten es sich gut gehen lassen, und nun kamen diese auswärtigen Thudongmönche daher, hängten ihre Klods auf und brachten der Bevölkerung eine neue Richtung bei. Wie man heutzutage sagt: Sie zogen die Massen auf ihre Seite.

Eine andere Gruppe von Gegnern, die ihnen Steine in den Weg legte, bis hin zu Anschlägen auf Leib und Leben, waren jene, denen die Pfründe verloren gingen. Das waren die Geisterbeschwörer und Zauberdoktoren bzw. jene, die ihren Lebensunterhalt mit Betrug und Scharlatanerie bestritten. Ein Beispiel finden wir bei Luang Pū Sām Akiñcano, der den Platzherren zum Opfer fiel, die eine Gruppe von Verbrechern und Trunkenbolden anheuerten, um ihn umzubringen [siehe Kurzbiografie]. [Q8]

Einmal wanderte Luang Pū Singh [in späteren Jahren] mit seinem jüngeren Bruder in die Provinz Prācīnburī. Sie eröffneten dort eine Waldein-

siedelei in einem Krematiönswald. Ihre Fähigkeit, Dhamma zu lehren, wurde bekannt, gewann die Herzen der Leute in jener Provinz. Das erweckte heftigen Unmut bei einigen verdorbenen Menschen. Es ging so weit, dass diese einen Attentäter anheuerten. Aber als dieser gedungene Mörder auf Luang Pū Singh anlegte, geschah ein Wunder. Alle Bäume im Krematiönswald begannen, hin und her zu schwanken, so als ob starker Wind ginge. Das ging so weit, dass große Bäume in wildem Durcheinander umfielen. Der abgebrühte Mörder erschrak bis ins Mark. Er wollte wegrennen, aber die Beine versagten ihren Dienst. Das Gewehr fiel auf die Erde. Der Attentäter warf sich zu Boden und bekannte sein Unrecht. Q6

Ein VIP auf der Gegenseite

Der Große Luang Pū Sao und Luang Pū Man stießen aber auch auf bedeutende Hindernisse, die von einem Mönch aus ihrem eigenen Nikāya herrührten, von einer wichtigen Persönlichkeit, die großen Einfluss in der Verwaltung des Dhammayutnikāya besaß.

Jener Mahāthera erwies dem Buddhismus große Dienste. Erfolgreich organisierte er das Studienwesen der Mönche und der allgemeinen Bevölkerung. Er strukturierte die Saṅgha-Verwaltung ordentlich. Er hatte wirklich eine ganze Stadt voller Anhänger. Aber andererseits missbilligte er anfangs die Lebensweise der Thudong-Kammaṭṭhāna-Mönche. Er war nicht der Meinung, man könne Dhamma in der Meditation studieren; deshalb legte er dem Großen Luang Pū Sao und Luang Pū Man auf jede nur erdenkliche Weise Steine in den Weg. Später begann er zu verstehen und ließ von seiner Sichtweise ab. Er änderte sich und wurde mit Leib und Seele zu einem Unterstützer der Thudong-Kammaṭṭhāna-Mönche...

Der Mahāthera, von dem hier die Rede ist, war *Somdet Phra Mahāvīravong (Tisso Uan)**, ein wichtiger Wegbereiter der Dhammayut-Linie.[42]

Viele Seiten, viele Menschen werden nicht damit einverstanden sein, dass dieses Thema hier aufgebracht wird, weil es Kritik an einer hochrangigen Persönlichkeit übt. Sie werden es als unpassend empfinden.

Ich (Herr Paṭhom Nikhamānon) habe mir das gut überlegt und bin der Meinung, wenn über dieses Thema nicht geschrieben und gesprochen wird, werden einige Aspekte dessen, was in den Kreisen der Dhammayutmönche und der Waldmönche als geschichtliche Wahrheit angesehen wird, auf bedauerliche Weise in Vergessenheit geraten.

Mit Verlaub möchte ich klarstellen, dass ich keinerlei Bedürfnis habe, den Ehrwürdigen zu kritisieren. Es soll vielmehr ein Beispiel dafür sein, dass Rang und Status allen Handlungen viel Gewicht und Bedeutung verleiht. Die Missbilligung seitens einer hochrangigen Person kann zu einem massiven Hindernis werden, aber wann immer so eine Person Unterstützung gewährt, können alle Aufgaben gut vorankommen.

Angemessen oder nicht, das möge bitte der Leser beurteilen. Falls es unangemessen erscheinen sollte, bitte ich (Dr. Paṭhom Nikhamānon) Somdet Phra Mahāvīravong um Vergebung sowie alle, die es betrifft, und ich entschuldige mich auch beim Leser.

Erstes Geplänkel

Bei der Feier anlässlich der Absteckung einer *Sīmā** und Einweihung der Ordinationshalle von Wat Bodhisomphōn, Provinz Udōn Thānī, hatte Than Cao Prakhuṇ *Somdet** den Vorsitz. Luang Pū Man war auch zu der Feier eingeladen.

Als sich die Abendkühle herabsenkte, brachte Than Cao Prakhuṇ Somdet zwei oder drei Mahās, gelehrte Mönche aus Bangkok, zu einem Gespräch mit Luang Pū Man mit. Er wollte, dass jene hochgebildeten Mönche Luang Pū Man in die Enge trieben.

Keiner jener Mahās, jener Studienmönche, verbeugte sich vor Luang Pū Man, wie es sich [angesichts seines Ordensalters] gehört hätte. Sie hielten sich wohl für etwas Besseres, als Mönche, die zu Than Cao Prakhuṇ Somdet gehörten, als Mahās, als Gelehrte, die sich im Tipiṭaka auskannten, im Gegensatz zu den Waldmönchen, die immer nur mit geschlossenen Augen dasaßen. Es war unwahrscheinlich, dass die Waldmönche sich ebenso gut und gründlich im Dhamma auskannten.

Zunächst erkundigten sie sich zum gegenseitigen Kennenlernen nach dem „Wie geht's?". Als der Höflichkeit Genüge getan war, stellten jene Mahās Luang Pū Fragen: „Beruhend auf der Tatsache, dass der Ehrwürdige Erfahrung mit der Entfaltung von Samādhi hat, möchten wir den Ehrwürdigen zum Thema Kasiṇa befragen, auf welche Weise der Ehrwürdige sich auf Kasiṇas fokussiert, etwa auf das Erdkasiṇa, Wasser, Wind, Feuer oder die Farbkasiṇas Gelb, Rot, Weiß und so weiter. Wie verhält es sich damit? Wie benutzt sie der Ehrwürdige als Fokus? Wir bitten um Erläuterung."

Die Frage war wie eine Examensfrage gestellt. Die Mahās hofften, Luang Pū Man würde ihnen in die Falle gehen und ihnen den Beweis dafür liefern, dass er und seine Schüler in ihrer Praxis nicht mehr auf dem Weg der Buddhalehre waren.[43]

Luang Pū Man musste sich eine Antwort nicht erst überlegen. Er gab auf der Stelle zurück: „ O ja, das sind auch Kasiṇas, auf die man äußerlich starren kann. Aber es sind die Kasiṇas der Wald-Rischis. Was die Kasiṇas des Buddha betrifft, so will er, dass wir nach innen blicken, in unseren Körper. Wenn wir uns zum Beispiel auf Feuer fokussieren, dann betrachten wir das innere Feuerelement. Fokussieren wir uns auf Wasser, dann betrachten wir Blut, Galle, Eiter, Schleim. Bei Erde betrachten wir Haare, Borsten, Nägel, Zähne. Und Wind ist das Ein- und Ausatmen, die Winde der Ausscheidung, Winde im Bauch, auf- und absteigende Winde.

Auch wenn wir auf Farben starren, dann genau in unserem Körper hier. Rot ist Blut, Gelb ist Eiter, Weiß ist Knochen, Grün ist Galle. Wir betrachten sie als Elemente des Widerlichen, der Fäulnis, als etwas Vergängliches, nicht mein Selbst, nicht das eines anderen. Das sind die Kasiṇas des Buddha, der frei ist von Trübungen. Wer auf andere Weise, außerhalb des Körpers, fokussiert, macht es gewiss noch nicht richtig.“

Die gelehrten Mahās, die Fragesteller, waren völlig verblüfft. Sie hatten nicht gedacht, dass es so eine Wendung nehmen würde. Außerdem hatte die Reihe von Fragen und Antworten hier bereits ihren Gipfelpunkt erreicht. So etwas war nirgendwo in den Schriften zu lesen. Sie alle waren bereit sich zu ergeben. Keiner wagte es, weitere Fragen zu stellen. Q8

Harte Bandagen

Die folgenden Erzählungen, die ich hier anführe, beruhen auf Notizen von Luang Phō Joti Ābhaggo (ich gebe hier Luang Pōs Namen an, damit er mithilft, die Verantwortung zu tragen) aus Wat Phū Khao Käo, Bezirksoberhaupt in Phibūn Mangsāhān, Provinz Ubon. Er notierte:

„Than Cao Khuṇ Somdet Mahāvīravong Tissamahāthera war einer von jenen, die offen ihre Gegnerschaft zu Than Phra Ācān Sao bekundeten. Er versuchte alles Mögliche, um Phra Ācān Sao zu schikanieren, damit er seine Gefolgschaft verlieren würde. Das ging so weit, dass der hochehrwürdige Somdet der Bevölkerung verkünden ließ: >Es ist verboten, Ñākhū Sao und Ñākhū Man Almosenspeise zu geben, weil sie Devadattas[44] sind.<

Aber Than Phra Ācān Sao war das egal. Er wusste nur zu gut, dass es nichts bringen würde, sich gegenseitig mit Schmutzwasser zu begießen. Am Ende sind beide Seiten schmutzig und nass. Er nahm es einfach zur Kenntnis und lächelte nur. Er ging weiter auf Wanderschaft nach Art eines Samaṇa, verbreitete furchtlos immer weiter die Lehre unter den Anhängern des Höchsten Lehrers, mit der Kraft eines Geistes, der von Liebe und Dankbarkeit durchtränkt war. Wenn es hart auf hart kam, sagte er nur: > Der Somded hod gsacht, mir sin Devadaddas. Ober des sin mir ned! Und ich siech aa goar ka Broblem. Er hod gsachd, die Leid solln uns nix mehr zum Essn gehm, ober sie gehm uns drodsdehm nu gnouch. Ich siech überhabts ka Broblem. Der Somded lässd ned logger, ober des is sei Sach.<"

Ein weiteres, schier unglaubliches Ereignis: Sobald der Große Luang Pū und seine Gruppe [von einer der schlichten Waldeinsiedeleien, die die Bevölkerung aus Vertrauen für sie gebaut hatte,] weiterzogen, dann – so notierte Luang Phō Joti – „befahl der Somdet, Kuṭis, Sālā, Luang Pūs ganze Waldeinsiedelei auf der Stelle niederzureißen, bis nichts mehr übrig war. Er stiftete so viel Unfrieden, dass es den Mönchen unmöglich wurde, dort zu bleiben; denn er hatte enorm viel Macht. Als der Somdet Kuṭis und Gebäude einreißen ließ, gab es Leute, die Than Phra Ācān Bescheid sagten. Aber anstatt Verärgerung, Verbitterung oder Hass zu zeigen, fing er an, unbekümmert zu lachen. Mit gelassenem Gesichtsausdruck sagte er: >Mmh, der Somdet macht etwas kaputt! Na, das ist seine Sache. Wie man sät, so wird man ernten. Jene Dinge gehören sowieso niemandem. Wenn wir sterben, können wir nichts mitnehmen, außer unseren Verdiensten oder Unverdiensten. Und [Gebäude] sind eben äußere Dinge, die nicht lange überdauern.<"

Der Somdet versuchte, eine „Verhaltensvorschrift für Mönche" zu erlassen, nach der jeder Mönch einen festen Wohnsitz haben musste, deshalb war er mit den „vagabundierenden Thudongmönchen" gar nicht einverstanden. Manche der alten Meister wichen der Nerverei aus, indem sie über den Mäkhong nach Laos gingen. Q8

[Luang Pū Man und seine Mönche waren nun also direkt in die Hochburg des Somdet gewandert. Luang Pū Thet schrieb: „Aufgrund dieser Reise war die Gruppe von Than Ācān Man schweren Stürmen ausgesetzt."Q29 Luang Pū Sao dagegen blieb in den entlegenen Provinzen Sakon

Nakhōn und Nakhōn Phanom. Er kehrte erst 1936, als sich die Lage entspannt hatte, wieder nach Ubon zurück.]

In der Höhle des Löwen

In jenem Jahr bekleidete Somdet Phra Mahāvīravong (Tissathera Uan) als Phra Bodhivaṃśācariya den Rang des Saṅghaoberhaupts des Maṇḍala und des Oberhaupts der Dhammayutmönche im Landesteil Isān. Er erhielt die Nachricht, dass die Gruppe der Kammaṭṭhāna-Mönche von Phra Ācān Man angereist war und sich beim Dorf Hua Taphān aufhielt. Er trug den Saṅghaherren der Bezirke Muang Sāmsip und Amnāt Carön, sowie dem [weltlichen] Bezirksamtmann von Amnāt Carön auf, alle Bhikkhus jener Gruppe zu vertreiben. Außerdem ließ er noch bekanntgeben, dass jeder, der diesen Kammaṭṭhāna-Mönchen Almosen in die Schale geben würde, verhaftet und ins Gefängnis geworfen würde. Aber die Dorfbewohner ließen sich nicht einschüchtern. Sie gaben nach wie vor Almosen, wie üblich. Der Bezirksamtmann erfuhr davon und ging noch einmal zu den Bhikkhus dieser Gruppe. Im Namen der Provinzregierung gab er bekannt, dass die Provinzregierung ihm aufgetragen hatte, die Mönche zu vertreiben.

Luang Pū Singh, als Bürger der Provinz Ubon, gab zur Antwort, er sei hier geboren, also sollte er ein Recht darauf haben, hier zu bleiben. Der Bezirksamtmann akzeptierte das nicht. Phra Ācān Fan wollte vermitteln und bat inständig um Nachsicht nach dem Motto „leben und leben lassen", aber der Bezirksamtmann blieb eisern bei seiner Haltung. Anschließend notierte er sich die Namen aller Kammaṭṭhāna-Mönche, einschließlich Phra Ācān Man, Luang Pū Singh, Phra Ācān Mahā Pin, Phra Ācān Thiang, Phra Ācān Ōn, Phra Ācān Fan, Phra Ācān Köng, Phra Ācān Sīlā und so weiter. Er nahm alle Personalien auf, bis hin zu den Namen der Eltern, Geburtsort, Kloster der Ordination. Insgesamt waren es über 50 Bhikkhus und Sāmaṇeras, und die Anāgārikas hinzugerechnet, nochmal 100 Personen. Der Bezirksamtmann brauchte von der Mittagszeit bis Mitternacht, bis er fertig war. Er war so eifrig damit beschäftigt, dass er nicht einmal zu Mittag aß. Als er fertig war, ging er weg.

Die Mönche kamen zusammen und berieten, was zu tun war, um die Wogen zu glätten. Sie wollten die Situation nicht eskalieren lassen. Phra Ācān Ōn und Phra Ācān Fan wurden beauftragt, eine Lösung zu finden.

Als sie mit der Beratung fertig waren, eilte Phra Ācān Fan nach Bān Nōng Khōn, das etwa zwei Kilometer entfernt lag, um sich mit Phra Ācān Man zu treffen. Phra Ācān Man wies Phra Ācān Fan an, in der Meditation [eine Lösung] zu kontemplieren. Als er seinen Geist in Samādhi brachte, entstand ein Nimitta: „Der Erdboden klafft auseinander." Das heißt, die zwei Seiten waren voneinander getrennt, die Kluft war unüberbrückbar. Als es hell wurde, erzählte Phra Ācān Fan Phra Ācān Man von diesem Nimitta.

An jenem Morgen reisten Phra Ācān Mahā Pin und Phra Ācān Ōn in die Provinzhauptstadt, um sich mit dem dortigen Saṅgha-Oberhaupt zu treffen. Dieser behauptete, er wüsste nichts von der Sache. Er gab ihnen einen Brief mit auf den Weg, der dem Bezirksamtmann mitteilte, er habe mit der Sache nichts zu tun. All diese Unannehmlichkeiten kamen damit zum Erliegen. Q27

[Das bezieht sich vermutlich nur auf den aktuellen Vorfall. Es dauerte noch mehrere Jahre, bis der Konflikt mit dem Somdet beigelegt war. Luang Pū Thet notierte:] „Der Verfall der guten Sitten im Umgang bei diesem Anlass ...[45] Das war ein historischer Tiefpunkt; es kam schließlich dazu, dass Than Ācān Man die Gemeinschaft verließ und sich nach Chiang Mai zurückzog." Q29

Der Abschied des Meisters

Die Ehrwürdigen Kongmā Cirapuñño und Lī Dhammadharo

(Phra Ācān Kongmā Cirapuñño, der erste Lehrer des Autors [Phra Ācān Viriyang Sirindharo], notierte:) „Als ich beim Ehrwürdigen [Man] die Dhammapraxis lernte, erzielte ich zufriedenstellende Ergebnisse. Dann zog ich weiter, um alleine an verschiedenen Orten das Dhamma eines Samaṇa auszuüben. Später erfuhr ich, dass Than Ācān Man in die Provinz Ubon unterwegs war. Ich versuchte dann, ihm dorthin zu folgen. Unterwegs traf ich den Ehrwürdigen Lī (Ācān Lī Dhammadharo) in Bān Sōng Hōng, Bezirk Muang Sāmsip. Er war ein Mahānikāya-Mönch wie ich. Ich erklärte ihm die Dhammapraxis, wie ich sie von Than Ācān Man gelernt hatte, und praktizierte mit ihm, bis ihm das Besondere an dieser Praxisform klar wurde. Der Ehrwürdige Lī zeigte enormes Interesse, also wanderte er gemeinsam mit mir weiter, um Than Ācān Man zu treffen.

Nach der Regenklausur 1927 konnten der Ehrwürdige Lī und ich zu Than Ācān Man aufschließen. Wir trafen ihn in Wat Būraphā. Es ergab sich, dass gerade Than Cao Khuṇ Paññāphiśālathera (Nū) aus Bangkok heraufkam. Er übernachtete bei Than Ācān Man in Wat Būraphā. Und
1928 Than Ācān Man war der Ansicht, der Ehrwürdige Lī und ich sollten neu ordiniert werden. Als das bei allen Beteiligten beschlossene Sache war, übte Than Cao Khuṇ Paññāphiśālathera sein Amt als Ordinationsvater aus und ordinierte den Ehrwürdigen Lī und mich zu Dhammayut-Mönchen."

Das dritte Waldmönchkonzil

Eine Gruppe langjähriger Schüler hatte von Than Ācān Mans Aufenthaltsort erfahren und schloss gegen Ende des dritten Lunarmonats zu ihm auf: Ācān Un Dhammadharo, Ācān Ōn Ñāṇasiri, Ācān Fan Ācāro, Ācān Köng Adhimuttako, sowie Ācān Lui, Ācān Kwā Sumano, Ācān Khuṇ, Ācān Sīlā, Ācān Dī (Phannānikom), Ācān Bunmā, Ācān Thōng Asoko, Ācān Bunsong, Ācān Lā [Khantiko], Luang Tā Pan, Than Ācān Singh Khantyāgamo und so weiter. Sie alle kamen bei einer Versammlung zusammen.

Eines Nachts wurde Than Ācān Man in der Meditation Folgendes klar: „Ich werde die Gemeinschaft verlassen und abgeschiedene Orte aufsuchen, damit ich Gelegenheit habe, tiefer in die richtige Praxis und zu noch mehr Klarheit vorzudringen.[46] Dann werde ich die korrekte Vorgehensweise an meine Schüler weiterreichen können; denn Dhammavinaya, das der vollkommen erwachte Buddha verwirklicht hat, umfasst gewiss subtile und tiefgründige Methoden. Es ist schwer, diese korrekt, so wie es der Buddha im Sinn hatte, zu verstehen. Wer in die Fußstapfen des Buddha treten und sich in der Praxis der Edlen üben will, aber nicht klar versteht, worum es geht, der wird naturgemäß vom richtigen Weg abkommen oder mal richtig, mal falsch voranschreiten...

Abgesehen davon, der Aufenthalt in der Gruppe bringt die Bürde von Leitungspflichten mit sich, das ist ganz normal. Anleitung und Belehrung zu geben, die Menschen zu schulen und zu disziplinieren, das lässt mir nicht genug Zeit und Gelegenheit, um im Dhammavinaya bis zum Grund vorzudringen. Wenn ich mich in die Abgeschiedenheit zurückziehe, werde ich mehr Zeit und Gelegenheit dazu haben. Der künftige Nutzen spricht für sich."

Er rief seine Schüler zusammen, forderte sie zu Festigkeit und Standhaftigkeit in der monastischen Form auf: Khō Wat, so wie er es immer

gelehrt hatte. Dann setzte er Than Ācān Singh und Than Ācān Mahā Pin als Leiter und Lehrer ein...

Nach der Versammlung verabschiedete er sich von seiner Mutter, die er in die Obhut und Pflege seiner jüngeren Schwester gegeben hatte. Da sagte die Mutter zu ihm: „Mein lieber Sohn, mach dir um mich keine Sorgen. Du bist mir nichts mehr schuldig. Du hast mir so viel gegeben, indem du mir Dhammavinaya beigebracht hast und mir dazu verholfen hast, den Weg und die Praxis selbst kennenzulernen. Ich kann jetzt allein dem Weg folgen, solange ich lebe. Ich wünsche dir alles Gute für die Praxis im Heiligen Leben."

Nachdem Than Ācān Man das vernommen hatte, bat er sie um Vergebung für alles, was er ihr gegenüber aus Nachlässigkeit falsch gemacht hatte, von seiner Geburt an bis in die Gegenwart. Anschließend machte er sich auf die Reise. Q3

Wat Sra Prathum im gegenwärtigen Zeitalter

Die zweite Lehrphase

Muttodaya

[Phra Ācān Lī Dhammadharo berichtete (Q28), dass Than Ācān Man den Upajjhāya Phra Paññāphiśāla Thera bei dessen Rückkehr nach Bangkok begleitete.] Im Jahr 1928 reiste Luang Pū Man nach Bangkok hinunter, nachdem er die Verantwortung für die Führung der Mönche und Novizen an Luang Pū Singh übergeben hatte. Er verbrachte die Regenklausur in Wat Padumvanārām bei Than Cao Khuṇ Paññāphiśāla Thera (Nū). Q5

Im Jahr 1928 erhielt Than Cao Khuṇ Upālīgunūpamācariya (Can Siricando), der Abt von Wat Bōromnivās, den Rang des Abtes von Wat Cedī Luang in Chiang Mai[47], einem verlassenen Kloster aus früheren Zeiten. Er organisierte die Restaurierungsarbeiten, um das Kloster als erstes Dhammayut-Kloster in Chiang Mai zu etablieren; denn damals nahmen die Mönche jenes Landesteils ihre Ordensdisziplin ziemlich locker, zum Beispiel waren sie nicht der Meinung, Essen zur falschen Zeit würde gegen Vinaya verstoßen.

Einmal fuhr Than Cao Khuṇ Upālī nach Chiang Mai hinauf, und so lud er den Großen Than Phra Ācān ein, ihn auf der Zugreise zu begleiten. Than Cao Khuṇ Upālī erzählte dem Großen Than Phra Ācān, dass es in Chiang Mai viel Wald, viele Berge gab, gut geeignet für die Suche nach Abgeschiedenheit, wovon er sich selbst überzeugen möge. Also beschloss [der Große Than Phra Ācān Man] mitzukommen. Q19

Er erzählte, dass er fast die ganze Reisestrecke in Meditation verbrachte. Als der Zug in Bangkok abfuhr, legte er sich ein wenig hin, bis sie in Lopburī ankamen. Als sie Uttaradit erreichten, ging der Zug in die Berge und der Ehrwürdige in Samādhi. Erst als sie in den Bahnhof Chiang Mai einfuhren, zog er seinen Geist aus der Sammlung zurück, weil er sich am Anfang seiner Meditation entschlossen hatte, seinen Geist erst kurz vor dem Stadtgebiet von Chiang Mai wieder heraustreten zu lassen. Und so kam er seiner meditativen Aufgabe nach, ohne sich für irgendetwas anderes zu interessieren.

Er war noch nicht lange in Meditation gesessen, etwa 20 Minuten, als sich sein Geist sammelte und in die Stille hinabstieg, bis zur absoluten Basis des Samādhi. Von da an hatte er keinerlei Kenntnis mehr davon, ob

der Zug in Bewegung war oder nicht... Er hatte das Erleben, dass der Körper verschwunden war, der Zug und dessen Geräusche waren verschwunden, die Passagiere waren verschwunden, und alle Dinge, mit denen sich der Geist sonst so beschäftigt, waren restlos aus dem Erleben verschwunden. Alles, was noch übrig blieb, war der Erreichungszustand des Samādhi, denn in jener Phase hatte er keinerlei Vorstellung von einem Aufenthaltsort mehr...

Als sie den Stadtrand von Chiang Mai erreichten, kehrte er zu seinem normalen Geisteszustand zurück. Er öffnete die Augen und sah sich um... Er sah sich die Leute ringsum an, die ihn verwundert und ungläubig anstarrten. Er merkte, dass er der Auslöser war für das Staunen der Leute im gesamten Waggon, vom Schaffner angefangen...

Es stellte sich heraus, dass viele Leute, Mönche und Novizen am Bahnhof auf Than Cao Khuṇ Upālī warteten und ihm dicht gedrängt einen großen Empfang bereiteten. Obwohl Autos damals noch eine Seltenheit waren, standen etliche Fahrzeuge bereit, um Than Cao Khuṇ Upālī in Empfang zu nehmen und nach Wat Cedī Luang zu eskortieren – Autos von hohen Beamten und reichen Geschäftsleuten.

Als die Leute erfuhren, dass Than Cao Khuṇ Upālī gekommen war und sich in Wat Cedī Luang aufhielt, kamen sie in Scharen, um ihm ihre Aufwartung zu machen und seine Dhammalektionen zu hören. Than Cao Khuṇ Upālī nutzte die Gelegenheit, dass so viele Menschen anwesend waren, und bat Than Phra Ācān Man, einen Dhammavortrag für die Leute zu geben. Dieser gab einen wunderbaren Dhammavortrag, der den vielen Menschen wirklich zu Herzen ging. Am Ende wünschten alle, er würde noch weiter sprechen. Sein Vortrag begann mit den Grundlagen und folgte dann schrittweise der Stufenlehre[48], bis er zum Ende kam, sehr zum Bedauern der Buddhisten, die hingerissen zugehört hatten. Dann stieg er [vom Dhammasitz] herab, verbeugte sich vor dem Ordensälteren und zog sich zurück, um sich auszuruhen.

Da pries Than Cao Khuṇ Upālī seinen Dhammavortrag vor der gesamten Versammlung: „Than Man gibt wunderbare Dhammavorträge. Es ist schwer, Seinesgleichen zu finden. Und er lehrt das Dhamma als *Muttodaya*, von einem Ort der Befreiung, so dass den Zuhörern kein Raum zum Zweifeln bleibt. Sein Vortrag ist detailliert, genau und von hoher Qualität. Selbst ich könnte nicht in einem so außergewöhnlichen Stil vortragen und die Zuhörer derart fesseln, wie er es vermag. Die Beredsamkeit dieses

Thudong-Kammaṭṭhāna-Mönchs ist ganz außergewöhnlich. Ihm zuzuhören, gibt Denkanstöße und fasziniert. Man kann von [seinen Vorträgen] nie genug bekommen und wird ihrer nie überdrüssig.“ Q2

[Eine andere Quelle berichtet diese Episode so:] Im Wat Cedī Luang hörte Than Cao Khuṇ Upālī einen Dhammavortrag des Großen Than Phra Ācān, der ihn zu Worten des Lobes bewegte: „Der Große Than Phra Ācān lehrt Dhamma durch *Muttodaya*, als *Muttodaya*.“ Kurz und bündig übersetzt bedeutet das „Geburtsort der Befreiung“. Q19

Als Than [Ācān Man] sich lange genug in Wat Cedī Luang aufgehalten hatte, verbeugte er sich zum Abschied vor Than Cao Khuṇ Upālī, um abgeschiedene Orte aufzusuchen, wo es viel Wald und Berge gab. Than Cao Khuṇ Upālī gab ihm bereitwillig die Erlaubnis. Q2

Höhlenabenteuer

Ende 1928 bis 1931 wanderte Luang Pū Man, nachdem er aus Wat Cedī Luang fortgegangen war, in den Bezirken Mä Rim, Mä Täng und Chiang Dāo herum und hielt sich auch an einigen Orten im Bezirk Phrāo auf. Im Jahr 1929 verbrachte er die Regenklausur [oder: einige Zeit][49] bei Bān Pong, Bezirk Mä Täng. Aus jenem Ort wurde in der Folge eine Anlaufstelle für Kammaṭṭhāna-Mönche, das heutige Wat Pā Arañňavivek mit Luang Phō Plian Paññāpadīpo als Abt. Im Bezirk Mä Rim wurden ebenfalls einige Aufenthaltsorte von Luang Pū Man später zu Kammaṭṭhāna-Klöstern, zum Beispiel Wat Pā Dārābhirom und Wat Pā Huay Nam Rin[50]. Q2

Die nachfolgenden Ereignisse fanden wahrscheinlich im Lauf des Jahres 1928 statt. Nach den Hinweisen, die dem Autor vorliegen, hielt sich Luang Pū Man Bhūridatto gegen Ende des Jahres in der Waldeinsiedelei Bān Pong (dem späteren Wat Arañňavivek) auf, verbrachte dort aber nicht die [folgende] Regenklausur. Als er und seine Schüler aus Bān Pong abzogen, wanderten sie zur Chiang Dāo Höhle und verbrachten dort die Regenklausur. Was Wat Arañňavivek betrifft, so war Luang Pū Man der Namensgeber und der erste Klostervorstand.

1929 Sie waren zu dritt unterwegs zur Chiang Dāo Höhle, nämlich Luang Pū Man Bhūridatto, Luang Pū Wän Suciṇṇo und Luang Pū Tü Acaladhammo. Dazu kam noch Anāgārika Kham Āy (der spätere Luang Pū Kham Āy), der sich ihnen als Aufwärter anschloss.

Die drei Mönche wohnten nicht zusammen. Der Große Phra Ācān hielt sich in der Haupthöhle auf, Luang Pū Tü in der Pāk Piang Höhle und Luang Pū Wän stieg hinauf, um die Regenklausur an einer Bachquelle zu verbringen.

An normalen Tagen aßen die Mönche gemeinsam in der Chiang Dāo Höhle, die unterhalb der Übernachtungshöhle von Luang Pū Man lag. Waren alle Pflichten erledigt, gingen sie auseinander und jeder kehrte an seinen eigenen Platz zurück. An den Uposatha-Tagen des 8. und 15. Tag des Halbmonats kamen sie alle zusammen, um Dhamma zu hören, den Uposatha abzuhalten und ihre Reinheit zu bekunden [Letzteres nur am 15. des Halbmonats]. Danach gingen sie wieder auseinander. Sie hingen nicht miteinander herum. Jeder einzelne von ihnen ging bei der Praxis wirklich voll zur Sache. [Q22]

Damals war die Chiang Dāo Höhle überhaupt noch nicht hergerichtet. Es gab auch keine Besiedelung in der Nähe, nur ein paar Gummizapfer lebten dort, die aus dem Gummibaumsaft Rohkautschuk herstellten, aber auch das waren nur ein paar Familien. Die Örtlichkeit galt also als bestens geeignet für die Praxis eines Samaṇa.

Wenn wir die Erzählungen von damals mit der heutigen Situation vergleichen, mit den Touristenattraktionen, dem Ausflugsort, an dem sich die Menschenmassen drängen, vollgebaut mit Geschäften, im ständigen Bemühen, der Natur einen Stempel aufzudrücken, dann entringt sich dem Verfasser eine Klage aus tiefstem Herzen: „Ach ja, dies sind die Ruinen der ausgestorbenen Spezie der Praktizierenden." Der Verfasser meint damit, dass an diesem Ort keine Praxis mehr stattfindet...

Damals, als Phra Ācān Man sich dort aufhielt, waren die Bäume, der Wald und gefährliche Tiere die Indikatoren dafür, dass es sich hier um echte Wildnis handelte, gefürchtet von Menschen mit dicken *Kilesas**, aber ein lieblicher Ort des Aufenthalts für Menschen, die sich in der Askese des heiligen Lebens üben...

Tief im Inneren

Ācān Man erzählte: „Zuerst hielt ich mich am Fuß des Berges auf, aber dann zog ich in den Höhleneingang um." Dort gab es einen großen Felsbrocken, den er als Meditationssitz benutzte. Er hatte das Gefühl, in einer anderen Welt zu sein, nicht mehr in dieser, egal, ob beim Gehen oder Sitzen...

Er erzählte: „Nach und nach ging ich zum Sitzen immer tiefer in die Höhle hinein, bis es stockfinster und ziemlich kühl war. Das Atmen fiel schwer." Als er zum Sitzen tief in die Höhle ging, versuchte er, sich auf den Geist zu konzentrieren. Es stellte sich heraus, dass dieser genauso für Dunkelheit sorgte wie die Höhle. Der Geist ließ sich zwar sehr leicht sammeln und kam zwar sehr gut und sehr leicht zur Ruhe, aber wenn er dann irgendetwas kontemplieren wollte, kam nichts dabei heraus. Er versuchte es etliche Male und fand über jene anfängliche Stille folgendes heraus: Wenn er sich so einer isolierten Situation aussetzte, stellten sich schnelle Erfolge ein. Je abgeschirmter die Höhle, desto besser. Aber es war nicht gut, sich lange in einer so abgeschlossenen Höhle aufzuhalten. Es war besser, sich nur den Vorteil abzuholen und dann schnell die Umgebung zu wechseln...

Als er sich derart tief in der Höhle aufhielt, war es sehr schwer für ihn, die Kontemplation auszuweiten. Aber er war ein echter Kämpfer und nicht bereit, so einfach der Natur zu unterliegen. Er probierte es eine ganze Nacht lang, tief in der Höhle, fokussierte seinen Geist, um die Kraft der Kontemplation hervorzubringen. Er war nicht bereit, sich einfach vom Ebenmaß absorbieren zu lassen. Er fokussierte sich auf die wissende Qualität, gekoppelt mit der Kraft der Kontemplation. Wann immer er dann losließ, sich aufsaugen ließ, folgte er dabei seiner Hinwendung zum Wissen [um diesen Vorgang]; und so dehnte er die Absorption aus und ließ sie heraustreten in den Bereich der Kontemplation.

Er sagte: „Ich fokussierte *anuloma* und *paṭiloma*, mit dem Strich und gegen den Strich. Anuloma heißt loslassen, die Dinge laufen lassen. Paṭiloma heißt, nicht hinnehmen, dass ein Versinken daraus wird, sondern den Fokus auf die Kontemplation richten. Was gab es zu kontemplieren? Die Kontemplation ging dahin, dass alle Gestaltungen etwas Unbeständiges sind. Sie entstehen und vergehen. Gestützt auf derartige Kontemplation, mit Achtsamkeit, die den Fokus aufrecht erhielt und nicht lockerließ, sammelte sich die Kraft der Weisheit in einem Punkt und wurde zu einer großen Macht." Es dauerte bis etwa zwei Uhr nachts. Da erschien es ihm in seinem Herzen, als ob die Chiang Dāo Höhle in zwei Hälften auseinanderklaffte und es in jenem Spalt ganz hell wurde. Es war so, als wäre sie wirklich auseinandergeklafft – die Atembeklemmung war gänzlich verschwunden. Diese Manifestation hielt die ganze Nacht an. Er sagte, alles sei in jeder Hinsicht so gewesen, als hätte er sich gar nicht in einer Höhle befunden.

Das erinnerte ihn stark an frühere Erlebnisse, war aber an das Verständnis gekoppelt, welche Gegenmaßnahmen in so einer Phase des Abgleitens in die Geistesruhe zu ergreifen sind. Er hatte schon etliche Mönche zurechtgewiesen, die sich in Samatha, in der Geistesruhe verloren hatten, denn so ein Steckenbleiben in Samatha ist wie Hornissenkopf-Samādhi. Er hatte stets gesagt, was es mit Hornissenkopf-Samādhi auf sich hat: Es wächst nicht weiter und führt zu nichts. Es ist so, wie es ist, und dabei bleibt es. Worauf er hinaus wollte: Wer Samatha schon hat, braucht noch Vipassanā dazu, damit er richtig liegt. Q3

Höhlengeist mit schlechter Laune

Luang Pū Wän erzählte folgende Geschichte: In der Haupthöhle des Chiang Dāo Höhlensystems wohnte ein *Nāga**. Zur Höhlenkammer, von der hier die Rede ist, muss man nach links oben abzweigen. Sie liegt ein wenig oberhalb der Haupthalle. Auf dem Höhlenboden liegt ein ringförmiger Felsbrocken, der aussieht wie eine Lotusblüte. Der Nāga wohnte unter der Felsscheibe und bewachte diese.

Wenn sich ein Mönch zur Meditation in jene Höhlenkammer begab, dann durfte er seinen Körper kein bisschen bewegen, sonst wurde er auf der Stelle von jenem Nāga ausgeschimpft: „Was ist das denn für ein Samaṇa! Er ist total unbeherrscht, zappelt rum wie ein Kind." Wenn der Mönch beim Gehen stolperte und Steine poltern ließ, schimpfte der Nāga: „Was ist das denn für ein Samaṇa, der da so unbeherrscht und ohne Vorsicht durch die Gegend fliegt! Er wetzt hin und her wie ein Rennpferd." Egal, was der Mönch auch tat, er musste in jeder Körperstellung völlig beherrscht und gesammelt sein. Und selbst dann wurde er der Zurechtweisung und Kritik unterzogen.

Der Nāga ähnelte in seinen Vorlieben einem „Großen Verdienstvollen". Wenn sich ein „Großer Verdienstvoller" in jene Höhle begab, dann war es egal, was er tat. Er konnte sich laut räuspern oder husten, geräuschvoll laufen, Steine lostreten. Dem Nāga war das egal, er erhob keinerlei Einspruch, weil er von ähnlichem Charakter war.

Wie auch immer, es gab keinen Mönch, der sich in jener Höhle lange aufhalten konnte, weil sie nur eine Zutrittsöffnung für Frischluft hatte, nämlich den Höhleneingang. War der Mönch erst einmal drinnen und hatte die Tür geschlossen, konnte fast keine frische Luft mehr eintreten, was zu Atembeklemmung führte und nicht gerade angenehm war. Die

einzige Ausnahme war Luang Pū Man. Er konnte sich tagelang in der Höhle aufhalten.

Luang Pū Man hatte schon versucht, den Nāga zu belehren, aber der war nicht aufnahmebereit, weil er so an seinem Egotrip hing. Schließlich sah der Ehrwürdige ein, dass es den Nāga einfach nervte, wenn man ihm zu nahe trat, also betrat er in der Folge jene Höhlenkammer nicht mehr.

Luang Pū Wän hielt sich einen Tag in jener Höhlenkammer auf, Luang Pū Tü sogar drei Tage. Beide waren von Anfang bis Ende den Beschimpfungen des Nāga ausgesetzt. Die Mönche hielten es nicht mehr aus; denn wann immer sie ihren Geist nach außen richteten, sahen sie den Nāga, der sie die ganze Zeit anstarrte und nur auf einen Anlass wartete, die Mönche zu beschimpfen.

Beide Mönche sahen ein, dass ein Betreten der Höhlenkammer nur dazu führte, dass der Nāga immer mehr schwerwiegend schlechtes Kamma anhäufte. Also halfen sie ihm, indem sie ihm nicht mehr nahe kamen und ihn nicht weiter störten. Q22

Zauberhöhle

Eines Tages sah Luang Pū Man in einer Vision die Höhle eines Paccekabuddha auf dem Gipfel des Dōi Chiang Dāo, eine schöne, geräumige, saubere Höhle mit frischer Luft, bestens für die Meditation geeignet. Jene Höhle lag weit oben in der Gipfelregion und war schwer zu erreichen. Ausdauer war erforderlich und die Kraft eines wirklich starken und mutigen Herzens, um dort hinaufzusteigen.

Luang Pū Man wollte, dass Mönche aus seinem Gefolge hinaufstiegen und die Höhle erforschten. Er überlegte und sah ein, dass außer Luang Pū Tü keiner dafür in Frage kam. Also sagte er zu Luang Pū Tü, er solle sich an den Aufstieg machen und jene Höhle erforschen.

Am Morgen nach dem Almosenmahl stiegen Luang Pū Tü und drei weitere Mönche in Richtung des Gipfels des Dōi Chiang Dāo, um die Höhle zu erforschen und so ihrer Verpflichtung nachzukommen, die ihnen vom Großen Than Ācān auferlegt worden war.

Der Aufstieg war extrem schwierig, weil sie in weglosem Gelände weit hinaufklettern mussten und dabei keine Höhenrücken oder Rampen ausnutzen konnten. Sie mussten richtig klettern und sich an Felsvorsprüngen hochziehen, was sehr riskant und gefährlich war. Luang Pū Tü erzählte

seinen Schülern später die Geschichte: „Je später es wurde, desto erschöpfter waren wir. An manchen Stellen war der Weg so eng, dass wir uns einzeln hindurch quetschen mussten. An manchen Stellen mussten wir klettern und uns hochhangeln, weil es keine andere Möglichkeit gab. Wir mussten unser Leben dabei aufs Spiel setzen."

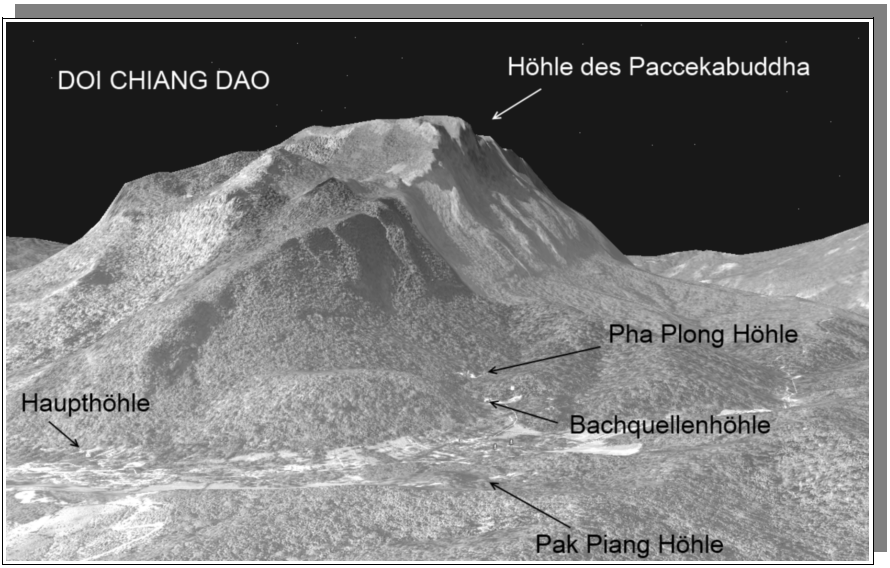
Luang Pū Tüs Gruppe erreichte die Gipfelregion gegen fünf Uhr nachmittags, aber sie hatten keine Ahnung, wo die Höhle sein sollte. In der ganzen Gegend sah nichts nach einer Höhle aus. Sie liefen noch mehr als vier Stunden auf dem Berg herum. Der Wind auf dem Gipfel wehte sehr stark und wurde in der Nacht so heftig, dass sie fast weggeblasen wurden. Es gab auch nicht die kleinste Höhle, die als Windschutz hätte dienen können. In jener Nacht fand keiner Schlaf. Sie mussten sich mit ihren mitgebrachten Wäscheleinen an Bäumen festbinden und die Nacht durchmeditieren. Je später es wurde, desto stärker blies der Wind, geradezu unnatürlich stark.

Am Morgen tauchten Laien auf, die Essen für sie zubereitet hatten und offerierten. Das waren echte Angehörige eines Bergstammes, die Felder in der Gipfelregion bestellten. Nach dem Essen marschierten sie weiter. Obwohl sie einem Grat folgten, war es noch genauso schwierig wie die Kletterei zu Anfang. Die Gruppe erreichte gegen Mittag ein Gelände, das ihnen den Eindruck vermittelte, es könnte die Höhle des Paccekabuddha sein. Der vordere Bereich war ein großes natürliches Quellbecken. Man brauchte einen Baumstamm als Floß, um auf die andere Seite zu gelangen. Keiner von Luang Pū Tüs Begleitern wollte die Überquerung wagen, also war er bereit, es allein zu probieren. Vorher setzte er sich aber noch hin und versuchte zu meditieren. Da hörte er ein leises Flüstern, anschließend eine etwas lautere Stimme, die zwei- dreimal sagte: „Große Schlange!" Und dann sah er eine große, kräftige männliche Gestalt mit pechschwarzer Haut dastehen, die zu ihm sagte: „Du kannst da nicht rein. Die Höhle wird von einer riesigen Schlange bewacht." Luang Pū Tü sagte zu dem Mann: „Wir sind nicht hier heraufgekommen, um Schaden anzurichten oder etwas wegzunehmen, sondern wollen uns nur die Höhle ansehen, wie es uns Than Phra Ācān Man Bhūridatto aufgetragen hat." Da verschwand jener Mann. Als nichts weiter passierte, trat Luang Pū Tü aus der Sammlung heraus. Er suchte sich Holzstücke und baute ein Floß daraus. Am Bug zündete er eine Kerze an, dann klammerte er sich an das Floß und überquerte das Wasser zum gegenüberliegenden Ufer. Er versuchte, die Wassertiefe auszuloten, konnte den Grund aber nicht erreichen.

Auf der anderen Seite fand er die Höhle des Paccekabuddha, wie Luang Pū Man sie in seiner Vision gesehen hatte: eine große, geräumige, schöne Höhle mit frischer Luft. Der Höhlenboden war so sauber, als hätte jemand ordentlich gefegt. Luang Pū Tü erforschte das Höhleninnere. Es war überall hell, selbst als er tief hineinging. Diese Höhle war wirklich etwas Besonderes. Weiter hinten gab es eine natürliche Quelle mit klarem, sauberem Trinkwasser. Am Hinterausgang der Höhle befand sich ein Wald, voll mit Waldfrüchten, saftig grün belaubt, der aussah, als würde er gepflegt. Außerhalb der Höhle gab es an der höchsten Stelle eine hohe und steile Klippe, die wohl keiner erklimmen konnte oder von der man zumindest nicht mehr heil herunter kommen konnte.

Luang Pū Tü meditierte lange in der Höhle und traf Wesen mit Astralkörpern, die ihn besuchten. Darunter war auch der Geist eines jungen Anāgārika, der sich um die Höhle kümmerte. Er erzählte Luang Pū, dass der Paccekabuddha nicht mehr in der Höhle wohnte. Anschließend verschwand er in den Tiefen der Höhle.

Luang Pū Tü praktizierte Meditation in der Höhle des Paccekabuddha ganze fünf Tage lang. Dann kehrte er mit seiner Gruppe auf dem selben Weg zurück. [Q21]



Der Autor [von Q21] hat diese [Version der] Geschichte in der Biografie von Luang Pū Tü Acaladhammo erzählt, in Band 2 der Būraphācān-Buchreihe. Die folgende Version beruht auf Erzählungen von Luang Pū Wän. Wenn man die Informationen [aus beiden Versionen] zusammenfügt, ergibt sich ein vollständigeres Bild. Die Geschichte geht so:

Eines Tages sagte der Große Than Ācān beim Vorbereiten der Schalen vor dem Almosengang: „Letzte Nacht hatte ich eine Vision in der Meditation, dass es auf dem Gipfel dieses Berges eine Höhle gibt, die in grauer Vorzeit der Aufenthaltsort eines Paccekabuddha war. Jene Höhle ist geräumig und des Verweilens wert, aber wir können dort nicht hin, weil es dort nichts zu essen gibt, und außerdem ist der Aufstieg unmöglich, weil es keinen Weg nach oben gibt.“ Anschließend schwieg Luang Pū Man. Und so ergriff Luang Pū Tü das Wort: „Ist es in Ordnung, wenn ich heute nach der Mahlzeit hochsteige und nachsehe?“ Der Große Than Ācān fragte: „Wie willst du da hochkommen? Es gibt keinen Aufstiegsweg .“ Luang Pū Tü antwortete: „Ich will es trotzdem versuchen. Es wird schon irgendeine Möglichkeit geben.“

Luang Pū Wän erzählte: „Der Große Than Ācān schwieg und sagte nichts weiter. Er kannte Luang Pū Tüs Charakter nur zu gut und wusste, dass dieser immer etwas Besonderes tun musste, selbst wenn er sich damit dem Großen Than Ācān widersetzte. Deshalb sagte dieser nichts mehr dagegen. Bei anderen Mönchen duldete er keinen Widerspruch. Selbst ein geringfügiges Fehlverhalten nahm der Ehrwürdige ernst, und es gab eine Predigt zu hören.“

Luang Pū Wän erzählte weiter: „An jenem Tag machten sie sich also nach dem Essen an den Aufstieg. Sie waren lange bei ihrer Forschungstour unterwegs, da sahen sie eine hohe Gipfelspitze, die sich nach oben verjüngte, und waren der Meinung, dass dieser Ort ungewöhnlich war, anders als andere Gipfel. Also kletterten sie hinauf, um nachzusehen. Als sie schon ganz nahe waren, sahen sie den Eingang einer Höhle. Aber als sie nach einem Zustieg Ausschau hielten, fanden sie heraus, dass jene Höhle keinen Zustiegsweg hatte.

Luang Pū Tü ging bis zum Äußersten und versuchte alles, um hochzukommen. Er hangelte sich an Efeuranken hoch, aber als die zu Ende waren, ging es nicht mehr weiter. Also mussten sie umkehren und wieder herunter kommen. Es verhielt sich also wirklich so, wie der Große Than Ācān gesagt hatte.“

Hilfe für Hängengebliebene

Luang Pū Wän erzählte von Luang Pū Man. Am Ende der Regenklausur ließ der Große Than Ācān Holz herbeibringen, um eine Liege für sich zu bauen, für einen weiteren Lagerplatz in der Cedī-Halle. Diese lag tief im Inneren der Haupthöhle. Und dann hielt sich der Ehrwürdige neun Tage und neun Nächte in jener Höhlenhalle auf, ohne herauszukommen. Am zehnten Tag kam er also wieder und nach der Almosenrunde und dem Mahl erzählte er seinen Schülern, dass er hineingegangen war, um den Besitzern zu helfen, den Erbauern eines Cedī. Sie machten sich Sorgen um ihren Cedī und konnten nirgendwo hin. Also ging er hin, um ihnen Hilfe und Anleitung zu geben. Und jetzt seien sie schon weitergegangen.

Luang Pū Wän erzählte, als der Große Phra Ācān sagte, „Sie sind schon weitergegangen", wusste er nicht, wer wohin gegangen war. Aber der Ehrwürdige erklärte es nicht, sondern brach seinen Bericht an jener Stelle ab.

Aus der Erzählung eines anderen Khrū Bā Ācān[51] erfahren wir von zwei Geistern, Bewusstseinsströmen, dem einer jungen Frau und dem eines Novizen, der ihr jüngerer Bruder war. Sie irrten viele Nächte lang auf dem Gelände herum, wo Luang Pū Man lagerte. Also fragte er sie, warum sie da herumgeisterten. Die Geister erzählten ihm: „Wir haben an einem Cedī gebaut, waren aber noch nicht fertig. Wir mussten vorher sterben. Wir machen uns deswegen Sorgen und können nirgendwo hin." Luang Pū Man brachte die beiden Geistergeschwister mit einem Vortrag zur Besinnung, bei dem es im Wesentlichen um Folgendes ging:

„Wir sollten uns nicht an Dinge binden, die vorüber sind, weil wir sie nicht in die Gegenwart zurückholen können. Das bringt uns nur Sorgen und Leid ein. Wir sollten uns auch nicht um die Zukunft Sorgen machen. Vergangenes lassen wir als Vergangenes sein. Die Zukunft lassen wir sein, bis ihre Zeit kommt. Nur in der Gegenwart lässt sich etwas Sinnvolles bewirken, weil das die Basis ist, die einem zum Handeln zur Verfügung steht.

Wir bauen Cedīs, weil wir Verdienst und Heilsames erhoffen. Nicht weil wir hoffen, dass wir die Ziegel, die Steine, den Zement und den Sand dieses Cedī mitnehmen können. Unser Besitz beim Bau eines Cedī ist die verdienstvolle Handlung, die wir mitnehmen können. Das von uns gespendete Baumaterial, das wir schon hergegeben haben, können wir nicht mitnehmen. Was wir mitnehmen können, ist der geistige Aspekt, der

beim Akt des Hergebens materieller Spenden entsteht. Das ist die Essenz des Verdienstes, des Heilsamen.

Der Besitzer ist derjenige, der die heilsame Absicht hervorbringt und die materielle Spende vollzieht, nämlich das Herz. Dieses Herz bewirkt Verdienst, bewirkt Heilsames, bewirkt den Pfad, bewirkt die Frucht, bewirkt die Himmelswelten, Nibbāna. Und dieses Herz geht in Himmelswelten und Nibbāna ein, sonst nichts.

Wenn ihr zwei euch an der heilsamen Frucht beim Bau des Cedī freut und nicht erwartet, dass ihr den Cedī in die Himmelswelten und Nibbāna mitschleppen könnt, dann könnt ihr beide auf gute Fährte gelangen. Eure Sorgen werden für lange Zeit verschwinden, weil die Verdienste das Mittel dazu sind. Verdienst wird sich nie in sein Gegenteil umkehren.

Ihr zwei habt einen genügend großen Vorrat an Verdienst geschaffen, um auf gute Fährte zu gelangen, aber ihr kommt zurück und bleibt kleben, sorgt euch nur um Ziegel und Zement, bis es zum Hindernis auf eurer Reiseroute wird, das euch viel Zeit kostet.

Wenn ihr versucht, das Netz der Sorge aus eurem Herzen herauszuschneiden, dann wird es nicht lange dauern, bis ihr eure Bürde und Fessel los seid. Auf welche Daseinform euer Geist auch ausgerichtet ist, dies wird in Erfüllung gehen, weil ihr die Kraft des Heilsamen aus eurem gemeinsamen Bauprojekt bereits zur Verfügung habt."

Anschließend belehrte Luang Pū Man die Geister noch über das Einhalten der fünf Ethikregeln, den Segen von Geben, Ethik, Geistesentfaltung und über andere Prinzipien des Dhamma, bis sie ihre Anhaftung lockern konnten und in der Folge im höheren Daseinsbereich des Tavatiṃsa-Himmels wiedergeboren wurden. Q22

In die Berge

1930

Die Regenklausur 1930 am Dōi Cōm Täng, Bezirk Mä Rim, verbrachte Phra Ācān Man auf einem Berg. Das Klima war feucht, es regnete viel und war extrem kalt. Die Dorfbewohner suchten ein paar Decken für ihn zusammen und entfachten ein Feuer, an dem er sich wärmen konnte. Sie errichteten eine blättergedeckte Kuṭi und bauten einen Zaun aus langen Bambusstecken als Schutz gegen allerlei gefährliche Tiere, so wie es bei ihnen üblich war, obwohl der Ehrwürdige sagte, der Zaun sei gar nicht

nötig. Aber sie akzeptierten das nicht. Sie halfen alle zusammen, und dann gab es einen, der sich um das Feuer kümmerte und seine Dienste anbot. Der Ehrwürdige sagte, das sei doch nicht nötig, aber der Mann hörte nicht auf ihn.

Abgeschiedenheit

Der Ehrwürdige erzählte, dass er sich in jener Regenklausur unbeschwert und erleichtert fühlte und auf dem Weg des Herzens bedeutende Verfeinerung erlangte, aus dem einfachen Grund, dass er alleine war. Er musste niemanden anleiten. Im Gespräch mit den Dorfbewohnern verstand er kaum ein Wort. Es handelte sich also um die bestmögliche Form der Abgeschiedenheit. Und so rief er sich eine Äußerung des Ehrwürdigen Sāriputta ins Gedächtnis: Kāyaviveka, die körperliche Abgeschiedenheit, ist die Voraussetzung für das Entstehen von Cittaviveka, der Abgeschiedenheit des Herzens. Cittaviveka wiederum ist die Ursache für das Entstehen von Upadhiviveka, der Abgeschiedenheit von allen Vereinnahmungen. Dieser Punkt entsprach tatsächlich der Wahrheit; und diese Dinge sollte man in seinem eigenen Inneren verstehen. Darüber zu reden ist leicht; es umzusetzen steht auf einem anderen Blatt. Denn wenn man wirklich derartige echte Abgeschiedenheit erlebt, dann muss auch etwas Besonderes im Inneren entstehen.

Er betonte allerdings, dass selbst diese Abgeschiedenheit zur Gewohnheit werden kann, wenn man zu lange darin verweilt. Egal, wie abgeschieden das Umfeld auch ist, wenn wir uns lange Zeit dort aufhalten, entsteht die Auffassung, dass der Platz uns gehört. So etwas kommt im Herzen hoch, wenn etwas zur Routine wird. Wir sollten uns selbst prüfen und derartigen Verfall nicht zulassen, indem wir uns klar machen: Wir halten uns zwar auf einem Berg, im tiefen Wald, in einer Höhle auf, aber wenn wir uns dort aufhalten, bis Gewohnheit oder Routine daraus wird, dann ist es auch nicht anders, als ob wir in einem Dorf oder einer Stadt wohnen würden. Wir sollten uns klar machen: Höhlen, Wälder, Berge sind nur Aufenthaltsorte, die zwar echte Abgeschiedenheit bieten, aber wir sollten dort nicht länger bleiben, als angemessen ist...

Das Essen war nach Art der Waldbewohner; sie bereiteten es aus dem zu, was jeweils zur Verfügung stand, und es war nicht allzu hygienisch. Aber das ist beim Thudong ganz normal. Geschmack und Vorlieben sind da kein Maßstab, es geht nur darum, von Tag zu Tag am Leben zu bleiben. Und damit ist es genug.

Ist die Thudongwanderschaft heute noch so wie zur Zeit von Than Ācān Man? Kann mir das jemand sagen? Vielleicht ja, vielleicht nein. Manchmal gehen sie [heute in Gruppen] zu Hunderten auf Thudong, was eine Belastung und ein echtes Problem für die Dorfbevölkerung darstellt. Essen muss im großen Maßstab bereitgestellt werden. Keine Spur von Kāyaviveka, keine Spur von Einschränkung bei der Ernährung. Ist es etwa das, was beim Thudonggehen herauskommen soll?

Aber es sei dahingestellt, ob es heute doch auch noch bessere Formen des Thudong gibt als die erwähnte Form von Thudong, einem Mittel zur Selbstdarstellung oder was sich sonst noch dahinter verbergen mag. Denn Thudong ist eigentlich eine wirklich gute Form der Suche nach Erlösung und wird zu echten Ergebnissen führen, falls es um der körperlichen Abgeschiedenheit willen geschieht und zur Einschränkung beim Essen. So jetzt bin ich beim Schreiben etwas abgeschweift. Lassen wir lieber wieder Than Ācān Man zu Wort kommen:

„Dieses Jahr hatte etwas Besonderes, weil ich von den verschiedenen Dingen frei war, um die ich mich sonst immer kümmern musste. Selbst wenn diese Alltagssorgen mein Herz nicht mehr erschüttern konnten, so ließen sie doch keine Subtililtät und Verfeinerung entstehen." Der Ehrwürdige sprach über die verschiedenen Jhānas und Samādhi: „Sie sind Teil der Saṅkhāras, der gestaltenden Faktoren; diese Jhānas und Samādhi sind etwas Unbeständiges, sie sind dem Verfall unterworfen, wenn man sie nicht fortwährend entfaltet. Manche Leute meinen, wenn man gute Sammlung hat oder Jhāna auf hoher Stufe erlangt hat, dann kann man auf Dauer in den Eigenschaften der Stille, Festigkeit und Unerschütterlichkeit weilen. Das ist falsches Verständnis. Wenn jemand es bei Jhāna und Samādhi belässt, dann muss es natürlich Veränderung geben und Verfall ist möglich."

Er erzählte, dass er sich an jenem Ort Gedanken um die Kammaṭṭhāna-Praxis machte, um die Ausübung des Samaṇa-Dhamma der Mönche und Novizen in kommenden Zeiten. Wie würde ihr Auftritt und Verhalten sein? Denn wenn immer mehr Menschen Gefallen an der Praxis fänden, dann würde sich das nicht nur auf Mönche und Novizen beschränken. Es würde auch die Hausleute erreichen, als Laienanhänger und Laienanhängerinnen. Diese Ausbreitung ist zwar an sich etwas Gutes, weil es die buddhistische Religion stärkt, dennoch muss man der Wahrheit ins Auge blicken, dass diese Verbreiterung der Herzenspraxis auch nicht gerade

wenige Punkte des Verfalls in sich birgt, zum Beispiel Ansprüche und Spekulationen: „In dieser oder jener Sache habe ich Recht, die anderen liegen falsch. Wer diese oder jene Eigenschaften hat, ist ein Arahant oder ein Edler. Dieses oder jenes Phänomen ist eine Einsichtsstufe oder Jhāna.“ Es werden sich Fraktionen bilden, die Kammaṭṭhāna je nach Lust und Laune lehren, und das ist eine große Gefahr, die dem Niedergang Tür und Tor öffnet. In nicht allzu ferner Zukunft wird es Konkurrenzkampf beim Lehren und bei der Praxis von Kammaṭṭhāna geben. Q3

Regen im Trockenwald

[Vom Dōi Cōm Täng wanderte Luang Pū Man, möglicherweise über Samöng, nach Süden in den Bezirk Cōm Thōng.] Nachdem er sich eine Weile in der Waldwildnis bei Cōm Thōng ausgeruht hatte, setzte er seine Wanderschaft fort. Im Jahr 1931 verbrachte er die Regenklausur bei Bān
1931 Pohng, einem ganz kleinen Dorf im Bezirk San Pā Tōng. Sie bestritten ihren Lebensunterhalt dort recht mühsam mit Ackerbau. Sie bauten Taro, Kartoffeln, Sesam und andere Feldfrüchte an, die sie in der Bezirkshauptstadt verkauften. Das Leben hatte ihnen nicht viel Annehmlichkeiten zu bieten, sie konnten gerade so ihr Dasein von Tag zu Tag fristen, aber sie waren dabei glücklich. Dieser Ort lag nicht im Gebirge, sondern im Flachland, war aber dennoch von Wald bedeckt und voller großer Bäume. Es war ein lichter Wald mit Gummibäumen und Teak, kein dichter Dschungel. Er sagte: „Für die Regenklausur in jenem Jahr brauchte ich einen luftigen Wald, um einen längerfristigen Aufenthalt im Wald in Betracht zu ziehen. Manche Arten von Wald sind zu feucht, manche zu dunkel. Der Aufenthalt dort ist problematisch und bringt verschiedene Krankheitsrisiken mit sich. Außerdem wird dem Körper Spannkraft entzogen. Aber ein dunkler Wald ist schon auch gut, speziell außerhalb der Regenzeit. Um dort lange bleiben zu können, muss das Unterholz allerdings einigermaßen gelichtet und ausgedünnt werden, und das ist eine unnötige Belastung [für die Laien].“

Die Bäume im Wald bei Bān Pohng waren so groß, dass die kleinen Bäume dazwischen keine Chance zum Wachsen hatten, weil die großen Bäume das Licht wegnahmen. Der Unterwuchs wurde zwar etwas ausgedünnt, aber viel war nicht erforderlich, und an manchen Stellen konnte das Gelände genutzt werden, so wie es war. Er suchte sich einen Platz aus, der weit genug vom Dorf entfernt lag, aber noch in Reichweite für den Almosengang. Die Bäume waren mächtig, die Dorfleute nicht zu geschäf-

tig; sie störten ihn bei der Praxis nicht. Als sie sahen, dass ein *Tu Cao**, ein Mönch zu ihnen gekommen war, freuten sie sich sehr, denn es war schon lange Jahre her gewesen, seit ihnen ein Mönch das letzte Mal den Gefallen erwiesen hatte, bei ihnen zu sein. Sie wussten aber nicht, wer dieser Tu Cao Man war. Ein Tu Cao eben, und das reichte den Dorfleuten, weil sie ja Buddhisten waren. Bei festlichen Anlässen gingen sie zum *Tham Bun**, zum Verrichten verdienstvoller Handlungen, in verschiedene Tempel, die viele Wegstunden entfernt lagen. Und als dieser Tu Cao gekommen war und ihnen die Möglichkeit zum Tham Bun ganz in ihrer Nähe gab und auch noch die Regenklausur bei ihnen verbrachte, da waren sie vor Freude ganz außer sich. Und so halfen sie ihm, eine Lagerstätte für die Regenklausur zu errichten.

Einmal fiel etliche Tage lang ununterbrochen heftiger Regen. Die Leute im Dorf mit seinen etwas mehr als zehn Häusern waren keine Angehörigen eines Bergstammes. Er war für seinen Almosengang von diesem Dorf abhängig. Auf dem Weg dorthin gab es einen Kanal, ein Hindernis, das er überqueren musste. Der Kanal war nicht allzu breit. Die Dorfleute brachten einen Baumstamm, den sie als Steg darüber legten. Als der Regen in jener Phase so heftig fiel, schwemmte die Flut den Baumstamm weg. Weil das Wasser nicht zurückging, konnte er zum Almosengang nicht hinüber und auch die Laien konnten nicht zu ihm. Also musste er eben fasten. Die Dorfleute litten entsetzlich bei dem Gedanken, dass er fasten musste, und versuchten alles Mögliche, um den Kanal zu überqueren. Nach längeren Versuchen gelang es schließlich. Sie konnten ihm etwas zu essen bringen.

Der Regen fiel tagelang weiter und machte keinerlei Anstalten nachzulassen. Es wurde immer schwieriger für die Dorfbewohner, ihm Almosenspeise zu bringen. Er sagte ihnen: „Wenn ich mal drei, vier Tage fasten muss, ist das überhaupt kein Problem, Laienanhänger." Dennoch hatten die Leute Angst, sie würden etwas Unheilsames tun, und so wollten sie es nicht hinnehmen, dass er fastete. Für sie wurde es zu einem entscheidenden Ringen mit den Naturgewalten.

Als der Regen schon viele Tage lang heruntergeprasselt war und es noch immer nicht so aussah, als würde er nachlassen, dachte der Ehrwürdige nach. Dann klopfte er mit folgenden Worten auf den Busch: „Meine lieben Nāgas, wie weit wollt ihr euer Spielchen mit dem Wasser noch treiben? Bis alles überschwemmt ist und der Mönch in Schwierigkeiten steckt und die Dorfbewohner auch? Hört bitte sofort mit dem Schabernack auf!"

Der Niederschlag ging tatsächlich auf ein normales Maß zurück, der Flutpegel begann zu sinken. Die Dorfleute brachten Essen wie gewohnt. Eines Tages kamen sie, um Feuerholz für ihn zu sammeln. Sie bauten eine Feuerstelle und kochten Wasser für ihn. An jenem Tag lag eine schwarzgelb geringelte, vier Meter lange Schlange zusammengerollt in einem Haufen Brennholz.

Diese Bergwälder waren wirklich ein Schlangengebiet, in dem es von Schlangen wimmelte; ein Labyrinth aus kleineren und größeren Felsen, kleinen und großen Bäumen, in dem sich jene Kriechtiere gerne aufhielten. Aber diese Schlange hatte sich im Feuerholz zusammengerollt und unterschied sich in bemerkenswerter Weise von anderen Schlangen. Sie wollte nämlich nirgendwo anders hin – höchstens mal für einen Moment und schon kam sie zurück und rollte sich wieder an ihrem alten Platz zusammen. Die Laien hatten Angst vor ihr, weil sie so groß war. Also suchten sie sich einen langen Stock und wollten sie damit vertreiben. Der Ehrwürdige erfuhr davon und kam aus seiner Unterkunft heraus. Er sagte zu den Laien: „Vertreibt sie nicht. Sie kam als mein Freund. Lasst sie hierbleiben, wir wollen doch mal sehen, wie lange sie bleibt." Die Laien gaben zur Antwort: „Diese Schlange ist sehr gefährlich. Ihr Biss ist tödlich. Wenn man ihr aus Versehen zu nahe kommt, wird man gebissen, und dann hat man ein Problem." Er gab zurück: „Diese Schlange tut keinem was."

Die Schlange war wirklich etwas Besonderes. Sie war ganz zahm. Wenn das Wasserkochen vorbei war, kam sie heraus geglitten, als ob sie etwas zu erledigen hätte. Sie kroch auf dem gesamten Gelände herum, und ihr Schwanz ging dabei in weitem Bogen hin und her. Das machte sie jeden Tag zwei Mal. Dann rollte sie sich wieder an ihrem Stammplatz zusammen. Sie blieb beim Ehrwürdigen, bis dieser von ihr Abschied nahm. Da verschwand sie ebenfalls. Die Leute im Dorf erzählten: „Diese Schlange war höchstwahrscheinlich der Herr des Ortes oder eine Götterschlange, das kann man nicht genau wissen. Sie empfand fast wie ein Mensch." Q3

Phra Khrū Man

[Nach der Regenzeit setzte Luang Pū Man seine Wanderung in südöstlicher Richtung fort.] Im Jahr 1931, als Luang Pū Wän in den Wäldern der Provinz Chiang Mai herumwanderte, erreichte ihn die Nachricht von der Erkrankung von Than Cao Khuṇ Phra Upālīguṇūpamācariya (Can Siricando) aus Wat Bōromnivās, Bangkok.

Than Cao Khuṇs Unfall

Nach den Erzählungen der Khrū Bā Ācāns war Than Cao Khuṇ Phra Upālī ein Unfall zugestoßen, als er den Predigtsitz bestieg. Er verfing sich in der Rückenlehne des Sitzes und brach sich dabei das Bein. Er ließ sich seine Schmerzen aber nicht anmerken, bis er mit dem Dhammavortrag fertig war. Er konnte nicht mehr aufstehen, und da wurde allen klar, dass er sich das Bein gebrochen hatte. Aber er hatte die Empfindungen eben im Griff, so dass niemand etwas von seinen Schmerzen geahnt hatte.

Als Luang Pū Wän von der Sache erfuhr, wollte er, weil er ja Than Cao Khuṇs Schüler war, nach Bangkok hinunterreisen, um einen Krankenbesuch abzustatten und seine Dienste und Pflege anzubieten.

Aus Luang Pū Wäns Aufzeichnungen erfahren wir, dass Luang Pū Man sich zu jener Zeit in der Provinz Uttaradit aufhielt. Also begab Luang Pū Wän sich dorthin, um Luang Pū Man in dieser Angelegenheit zu informieren. Da reiste auch Luang Pū Man in der Folgezeit nach Bangkok.* Q22

Im November 1931 wurde Than Cao Khuṇ Phra Upālī gebeten, einen Dhammavortrag zu halten. Als er den Dhammasitz bestieg, stieß er mit dem Knie so heftig gegen den Sitz, dass er sich dabei das Bein brach. Das war wohl der Anfang und Auslöser seines Siechtums. Than Cao Khuṇ Phra Upālī sagte, es sei notwendig, den Großen Than Phra Ācān [Man] als Ersatz für ihn zum Abt von Wat Cedī Luang zu bestellen. In der Folgezeit wurde der Große Than Phra Ācān eingeladen, sich mit Than Cao Khuṇ Phra Upālī zu treffen. Dort wurde ihm eröffnet, dass er zum Abt von Wat Cedī Luang berufen sei. Außerdem habe ihn Somdet Phra Mahāsamaṇa Cao Kromphrayā Vajirañāṇavarorot kraft seines Amtes zum Phra Khrū ernannt, als Phra Khrū Dhammadhara, und auch noch in den Rang eines Upajjhāya erhoben, mit Brief und Siegel vom 23. Februar 1932.[52]

Der Große Than Phra Ācān sagte später, dass Than Cao Khuṇ Phra Upālī sich beim Besteigen eines Dhammasitzes das Bein gebrochen hatte.

---

* Das ist eine neue Information, dass Luang Pū Man in Uttaradit war. Der Verfasser hatte bislang noch nichts davon gewusst. Ich werde diese Information genauer überprüfen. Wenn er tatsächlich in Uttaradit gewesen sein sollte, dann höchstwahrscheinlich in Wat Phra Thän Śilā-Āt außerhalb der Stadt Uttaradit. Es handelt sich um ein altes Kloster, das jetzt von der Dhammayut-Gruppe bewohnt wird.

Wenn er sich über die Beförderung hinweggesetzt und sich dagegen gewehrt hätte, wäre das ein Konflikt mit einem Vorgesetzten im Krankenstand gewesen, also konnte er sich dessen Ersuchen, das einer Zwangsverpflichtung gleichkam, nicht widersetzen. Q19

[Than Cao Khuṇ *Ariyaguṇādhāra** berichtete die Umstände der Beförderung so:] Im Rahmen seiner Pflichterfüllung in Saṅghakreisen empfing Than Phra Ācān das große Mitgefühl seiner Heiligkeit, des Saṅgharāja, der ihn kraft seines Amtes als Großer Führer der Dhammayuttikā-Gruppe zum Upajjhāya der Dhammayuttikā-Gruppe ernannte. Und er erhielt den Rang des Phra Khrū Vinayadhara per Dekret von Cao Prakhuṇ Phra Upālī. Q12

[Than Phō Lī Dhammadharo war zu der Zeit ebenfalls zwangsverpflichtet, und zwar als Sekretär bei seinem Upajjhāya in Wat Sra Prathum. Er berichtete (Q28), dass er von Luang Pū Man bei dessen Aufenthalt in Bangkok befreit wurde. Der Meister nahm ihn mit in den Norden, allerdings schon Ende 1931. Sie machten in Uttaradit Zwischenstation, aber nicht in Wat Phra Thän Śilā-Āt, sondern in Wat Salyaphong, bevor sie im Januar 1932 zu Than Phra Ācān Mans „Amtsantritt" nach Chiang Mai weiterreisten. Laut Than Phō Lī erhielt Luang Pū Man die erwähnten Ernennungsurkunden später auf dem Postweg.]

In Chiang Mai

Im Jahr 1932 hielt sich ein Thudong-Kammaṭṭāna-Mönch aus dem Isān in Wat U-Sāi Kham in der Stadt Chiang Mai auf, und zwar Luang Pū Wän
1932 Suciṇṇo. Luang Pū Khamsän Guṇālaṅkāro, der zu jener Zeit 39 Jahre alt war und 18 Regenzeiten hatte, erfuhr davon und trug einem Laienanhänger auf, Luang Pū Wän einzuladen, bei ihm in Wat Dōn Mūn Dhamma zu lehren und in Wat Araññikāvās (Wat Pā Mä Ōn) zu wohnen.

Einige Zeit später kam Luang Pū Tü Acaladhammo hinzu, der einige Mönche nach Wat Pā Mä Ōn mitbrachte. Kurz darauf traf Than Phra Ācān Man Bhūridatto in Wat Cedī Luang ein. Sie gingen alle nach Wat Cedī Luang, um Than Phra Ācān Man ihren Respekt zu erweisen. Man kann mit Fug und Recht sagen: Luang Pū Khamsän wurde in Wat Cedī Luang der erste einheimische, aus Nordthailand stammende Schüler von Luang Pū Man. Luang Pū Khamsän gehörte zu jenen Schülern, die von Than Phra Ācān Man die besondere Erlaubnis bekamen, weiterhin im Mahānikāya zu bleiben. Q12

Bei seinem Aufenthalt in Wat Cedī Luang leitete der Ehrwürdige Mönche und Novizen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen in der Meditation an. Obwohl er sich beim Lehren Mühe gab und selbst als Vorbild zur Verfügung stand, stellte er fest, dass es keinen angemessenen Nutzen brachte. Daher erwog er nach Ende der Regenklausur: „Wenn die Botschaft des Buddha zu unserem Besten zwar vorhanden ist, aber die Zeit nicht reif und die Gemeinde nicht bereit ist, weil außer mir keiner die Sache ernst nimmt, dann verschwenden alle Beteiligten hier nur ihre Zeit." Und er dachte daran, dass er selber noch Praxis vor sich hatte, die ja auch anderen Menschen zugute kommen würde.

Vielleicht spielte es auch eine Rolle, dass Than Cao Khuṇ Phra Upālī am 19. Juli 1932 gestorben war [und somit die Verpflichtung Than Cao Khuṇ gegenüber erloschen war]. Der Große Than Phra Ācān sagte daher: „Ein Fächer[53], Ruhm und Zertifikate – die Herrschaften mögen gerne in Wat Cedī Luang bleiben. Was den Ehrwürdigen Man betrifft – der ist dann mal weg." Mit diesen Worten kündigte er einfach seine Stellung als Abt und seinen Rang als Phra Khrū ohne Entlassungsbrief. Es war eine Kündigung durch das Schaffen vollendeter Tatsachen. Q19

[Than Phō Lī, der die Regenklausur 1932 mit Luang Pū Man in Wat Cedī Luang verbracht hatte, berichtete:] Am Ende der Regenklausur organisierte Wat Bōromnivās die Feier zur Bestattung von Cao Khuṇ Upālī, und fast alle Seniormönche aus Wat Cedī Luang kamen einer nach dem anderen nach Bangkok hinunter, um bei der Feier mitzumachen. Der Abt trug Phra Ācān Man auf, [während seiner Abwesenheit] auf den Tempel aufzupassen.[54] Als die Bestattungsfeier vorüber war, kam ein Brief bei Phra Ācān Man an, der ihn als Upajjhāya einsetzte. Als er den Brief öffnete, las er, worum es sonst noch ging: Phra Ācān Man wird gebeten, zusätzlich zum Amt eines Upajjhāya auch noch die Stelle des Abtes von Wat Cedī Luang anzunehmen. Der Stadtaristokrat, Cao Käo Navarat zu Chiang Mai, sei mit der Ausrichtung der Einsetzungsfeier beauftragt. Phra Ācān Man werde hiermit ersucht, die Pflichten des früheren Abtes zu übernehmen. Das war, kurz zusammengefasst, der Inhalt des Briefes. Als Phra Ācān Man wusste, worum es ging, ließ er mich rufen und teilte mir mit: „Ich muss fort von Wat Cedī Luang und woanders hingehen." Q28 (nach der thailändischen Originalfassung)

[LP Man schickte TP Lī für einige Tage in die Abgeschiedenheit eines Berges in der Provinz Lamphūn. Wenige Tage später überbrachte ihm dort

ein Bote eine Nachricht vom Meister:] „Komm auf dem schnellsten Weg ins Kloster zurück. Ich muss morgen früh aus Wat Cedī Luang abreisen, weil morgen abend der Expresszug aus Bangkok eintrifft."

[TP Līs Bericht:] Ich eilte gleich nach Erhalt der Nachricht vom Gipfel des Berges hinunter, aber bei Einbruch der Nacht hatte ich erst das Dorf Pā Heo erreicht, also übernachtete ich dort im Krematorium. Am nächsten Morgen machte ich mich auf den Weg in die Stadt. Dort erfuhr ich, dass Phra Ācān bereits am Morgen von Wat Cedī Luang abgereist sei, aber keiner wusste, wohin. Ich wusste auch nicht, wo ich ihn hätte treffen können, hatte aber so eine Ahnung, er könnte in Richtung Chiang Tung[55] unterwegs sein. Q28 (nach der thailändischen Originalfassung)

Die letzte Schlacht

Weit weg

Than Ācān Man berichtete, dass es sein Wunsch bei jener Thudong-wanderschaft war, weit wegzugehen, und so machte er sich auf den Weg in die Provinz Chiang Rāi. Unterwegs musste er unter größten Schwierigkeiten schwindelnde Bergeshöhen überqueren. Damals gab es dort keine Straßen, von Autos ganz zu schweigen. Aber das kam ihm ganz gelegen, denn er brauchte ja die Abgeschiedenheit, die für einen Samaṇa angemessen ist. Und seine Reise sollte ihn ganz nahe an die burmesische Grenze bringen, denn er war schon einmal nach Burma gewandert und kannte daher den Weg und einige Orte für die Praxis, Zonen der Abgeschiedenheit. Er sprach davon, dass er viele Landstriche ins Herz geschlossen hatte, die gut geeignet waren zum Verweilen, um die Praxis eines Samaṇa voranzutreiben. Und Bān Huay Sāi im Herzen des Bezirks Wiang Pā Pao war eine Gegend, die sich besonders gut für die Praxis des Samaṇa-Dhamma eignete. Also verbrachte er dort die Regenklausur.

1933

Er sagte, wenn man sich lange im Wald oder Gebirge aufhalten will, muss man das Klima der betreffenden Gegend in Betracht ziehen. Die Luft darf nicht zu stickig sein, es sollte sich also nicht um dichten Dschungel handeln, weil das zu körperlichen Unregelmäßigkeiten führt. Und wenn es sich um eine Bergregion handelt, dann sollten die Berge nicht zu hoch sein, weil das klimabedingtes Unwohlsein verursacht und Probleme mit der Erreichbarkeit aufwirft. Wenn wir den Wunsch nach effektiver Praxis haben, sollten wir nach Menschen im Umfeld Ausschau halten, die *sappāya*

sind, praxisförderlich: Leute, die nicht stören und uns nicht die Zeit zur Meditation stehlen. Kurzum, Dorfbewohner, die nicht einfach hereinplatzen. Die Menschen in den Bergdörfern sind nicht so veranlagt, einfach hereinzuplatzen, wie es unter Stadtmenschen der Fall ist. Er sagte, Leute, die so hereintrampeln, sind schlimmer als Rinder und Büffel. Sobald sie erfahren, dass sich der Ehrwürdige Luang Phō Supermönch auf dem Berg niedergelassen hat, stürmen sie in Scharen dorthin. Und manche Luang Phōs haben noch eine Menge Kilesas. Sie fallen dem Ansturm zum Opfer und tragen noch ihren Teil dazu bei, indem sie Straßen durch den Wald schneiden, damit es für ihre Besucher noch bequemer wird, die auf Grund dessen immer zahlreicher hereintrampeln.

Als der Ehrwürdige zu dem Schluss gekommen war, dass Bān Huay Sāi für eine fruchtbare Praxis passte, erhielt er die Hilfe der Dorfbewohner, die ein Kratōp für ihn errichteten, eine schlichte Hütte, die gerade für einen vinayagerechten Aufenthalt ausreichte.[56] Und dann machte er sich mit Volldampf an die Praxis. Q3

Einzug in die Arena

[Nach der Regenklausur wanderte Luang Pū Man ein Stück nach Westen in den Bezirk Phrāo, Provinz Chiang Mai. Als Aufenthaltsorte in jenem Jahr werden die Dōk Kham Höhle in der Gemeinde Nam Phrä und der Teewald am Dōi Mä Pang genannt.]

Diese Phase seiner Wanderschaft war nicht gerade unwichtig, mutterseelenallein inmitten von Bergeshöhen und waldigen Tälern, einem Reich wilder Tiere verschiedenster Art, die ihm jederzeit das Leben rauben konnten. Er wanderte hin und her im Modus des Thudong-Kammaṭṭhāna. Aber all die Schwierigkeiten und die Verausgabung bei jener Lebensweise konnten ihn keinesfalls aufhalten. Je mehr Probleme sich ihm in den Weg stellten, desto bessere Resultate der Läuterung erzielte er. Q3 1934

Der Ehrwürdige erzählte, dass sein Geist seit langem die dritte Ebene des edlen Dhamma [die Stufe des Anāgāmī] innehatte, aber er hatte keine Zeit gehabt, seine Bemühungen so zu steigern, wie es ihm am Herzen gelegen war, weil er die ganze Zeit mit den Verpflichtungen seiner Gefolgschaft gegenüber beschäftigt war. Erst als er die Gelegenheit zu seinem Aufenthalt in Chiang Mai bekam, beschleunigte er seine Praxis bis zum Anschlag und erreichte das Ziel seines Herzens auf jedem Streckenabschnitt. Der Ort und die Atmosphäre waren förderlich, sein Geist von

Grund auf bereit, seine körperliche Gesundheit war ausgezeichnet, tauglich für das Bemühen in allen Körperstellungen. Seine Hoffnung auf das Dhamma der höchsten Stufe, dass er die Gefilde der Leidfreiheit in Kürze erreichen würde, erhellte sein Inneres in jedem Augenblick wie die Sonne mit ihrem Schein...

Sein Geist war mit Superachtsamkeit und Superweisheit ausgestattet. Zu keiner Zeit versank er in Selbstvergessenheit, selbst wenn er gar nicht vorhatte, wachsam und auf der Hut zu sein. Ab dieser Stufe kümmern sich Achtsamkeit und Weisheit automatisch um all die Ereignisse, die von sich aus relevant werden. Sobald deren Bedingtheit klar erfasst wird, findet wirkliches Loslassen statt. Keinerlei Zwang oder Kontrolle ist mehr erforderlich, wie es in den Anfangsstadien der Praxis der Fall ist: „Jetzt muss ich dies kontemplieren, dann muss ich das praktizieren, hier darf ich nicht abschweifen." Es handelt sich vielmehr um Achtsamkeit und Weisheit, die von ihrem Wesen her in Einsicht verwurzelt sind. Es ist nicht notwendig, nach Vernunftgründen oder geschickten Mitteln zur ständigen Motivation zu suchen, um Achtsamkeit und Weisheit auf dieser Stufe zur Arbeit zu bewegen. Die Arbeitszeit von Achtsamkeit und Weisheit dieser Stufe erfasst die Aktivitäten in allen vier Körperstellungen, von den Phasen des Schlafes abgesehen, ohne Auslassung und ohne Unterlass.

Indem man die Objekte, die man durch das Denken im Geist zusammenbraut, als Zielscheibe der Kontemplation hernimmt, um zur Wurzel der Wahrheit in diesem Denkprozess vorzudringen, werden die vier geistigen Daseinsgruppen – Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen und Bewusstsein – zur Kampfarena von Achtsamkeit und Weisheit auf dieser Stufe. Was den körperlichen Daseinsaspekt betrifft, der hörte schon auf, ein Problem zu sein, als die Weisheit der mittleren Stufe ihre Aufgabe zum Erreichen der dritten Stufe des edlen Dhamma erledigte, also zur Nichtwiederkehr, der Stufe des Anāgāmī.

Diese dritte Stufe des edlen Dhamma muss sich auf den körperlichen Aspekt als Zielscheibe gründlicher, subtiler und sorgfältiger Kontemplation stützen, bis dem Zweifel kein Raum mehr bleibt und die Sorge überwunden ist. Wenn man bei der letzten Stufe ankommt, werden die geistigen Aspekte zum Dhamma, das kontempliert werden muss, um mit klarem Wissen und wahrem Sehen zu erfassen, wie sie entstehen, wie sie bestehen und vergehen. Diese Aspekte kommen in der Wahrheit von Anattā, Nicht-Selbst, zusammen, das heißt, die Kontemplation dringt in

die Leerheit hinab, in das Leersein von Wesen, Person, Frau, Mann, ich und anderen. Die Begriffe „Wesen“ oder „Person“ zum Beispiel suchen die geistigen Aspekte heim, spuken überall darin herum. Bei der Betrachtung dieser geistigen Aspekte muss Weisheit zum Einsatz kommen, die der Wirklichkeit entsprechend sondiert und weiß und nicht einfach nur Vorstellungen und Mutmaßungen folgt, die nun mal im menschlichen Charakter stecken, der sich gern aufs Spekulieren verlegt. Es ist ein himmelweiter Unterschied zwischen dem Sehen, das der Wahrnehmung folgt, und dem Sehen mit Weisheit. Sehen, das auf Wahrnehmung beruht, bringt dem Seher eine Menge Ideen ein, die in ihm die Vorstellung heraufbeschwören, er sei besonders intelligent, obwohl er gerade besonders verblendet ist. Und so steckt er voller Ansichten und Dünkel und ist nicht so leicht bereit, auf andere zu hören.

So etwas wird offenkundig, wann immer Gelehrte, die unterschiedliche Positionen angelernten Wissens vertreten, über Dhamma diskutieren. Die Gesprächsrunde artet für gewöhnlich in einen verbalen Boxkampf aus, ohne Altersbeschränkung oder Rücksicht auf Geburt, Klasse oder Geschlecht, weil jeder sich für so wichtig hält, bis aller Anstand vergessen ist und auch jeglicher Respekt für die Werte nach der Tradition rechtschaffener Menschen.

Das Sehen durch Weisheit dagegen ist gewappnet, die verschiedenen Arten der fest verhafteten Meinungen auszumerzen, die Essenz der Herzenstrübungen, Ansicht und Dünkel, eine nach der anderen, so weit das Sondieren der Weisheit reicht. Wenn das Lot der Weisheit wirklich bis zum Grund hinab reicht, werden die Kilesas restlos vernichtet. Es gibt keine Art der Trübung, die der Achtsamkeit und Weisheit der höchsten Stufe widerstehen könnte. Achtsamkeit und Weisheit sind also die führende Waffengattung des Dhamma; die Kilesas wagen es nicht, sich ihnen irgendwo und irgendwie in den Weg zu stellen...

Sieg über die Unwissenheit

Than Phra Ācān Man erzählte: Als er diese Stufe der Praxis erreichte, wurde er davon so absorbiert, dass er keinerlei Zeitgefühl mehr hatte. Er wusste nicht mehr, um welche Tages- oder Nachtzeit es sich handelte. Er vergaß, sich auszuruhen und zu schlafen, vergaß aber auch seine Müdigkeit und Erschöpfung. Sein Geist ging in Kampfposition, um sich voller Energie den Kilesas jeglicher Art zu stellen, um sie samt ihrer Wurzeln auszureißen, ohne Furcht und ohne Rücksicht. Seit er Wat Cedī Luang ver-

lassen hatte, seit er allein für sich praktizierte und ihm all seine Zeit voll zur Verfügung stand, ließ er keinen einzigen Tag und keine Nacht ungenutzt verstreichen. Und bald schon sollte er das große Reservoir der Erkenntnis erreichen.[57]

Nicht lange nachdem er sich daran gemacht hatte, seine Kraftreserven mit Superachtsamkeit und Superweisheit voll auszuschöpfen, die fortwährend wie ein Dhammarad um sein Inneres kreisten und um die unermesslich vielen Dinge, mit denen er zu tun hatte, da setzte er sich eines Nachts zur Meditation hin. Er saß bis spät in die Nacht in Samādhi am Fuß eines Berges, in einem weitläufigen Gelände mit breiten, flachen Felsen und freiem, offenem Raum. Er saß unter einem einzeln stehenden Baum mit kühlem Schatten, unter dem er manchmal auch schon tagsüber zur Meditation gesessen hatte...

Vom Nachmittag jenes Tages bis spät in die Nacht war sein Geist in Kontakt mit dem Bedingungszusammenhang, erkundete diesen: Avijjāpaccayā saṅkhārā [Unwissenheit bedingt Gestaltungen] als Erstes und Einziges, sowohl in der Gehmeditation bei Einbruch der Nacht als auch beim Einnehmen des Meditationssitzes. Er war so fasziniert, diesen Punkt zu kontemplieren, dass er sich für keinen anderen Aspekt des Dhamma interessierte. Von dem Zeitpunkt an, als er sich zur Meditation hinsetzte, richtete er seine Kontemplation einzig und allein auf die Unwissenheit: Sie ist der Sammelplatz von Dasein und Geburt. Die Herzenstrübungen und Begehren haben Unwissenheit als treibende Kraft.

Um 20 Uhr verließ er den Gehmeditationspfad. Das war der Beginn der entscheidenden Phase in seiner Schlacht, die mit den modernsten messerscharfen Waffen der Superachtsamkeit und Superweisheit ausgefochten wurde gegen die Unwissenheit, einen Feind, der bislang stets besonderes Geschick darin besessen hatte, jenen Waffen geschwind auszuweichen, um dann dem Gegner mit einem Gegenangriff in den Rücken zu fallen, ihn aufzureiben und zu zerschmettern. Die Unwissenheit nimmt den Rang des Kaisers der Daseinsrunde im Herzen der Wesen dieser Welt ein, bis in alle Ewigkeit, und keiner wagt es, sich gegen ihre Macht aufzulehnen.

Aber in jener Nacht war etwa gegen drei Uhr morgens klar, wie die Schlacht mit Than Phra Ācān Man ausgegangen war. Die Seite des Kaisers der Daseinsrunde war geschlagen, vernichtet, sein Thron gestürzt und ausgelöscht, ohne Möglichkeit zur Flucht oder Gegenwehr. Der Kaiser war

mit all seiner Kraft am Ende, mit jeglicher Macht, mit jeglicher Schläue, die ihm die Regierungsgewalt hätte erhalten können. Als Kaiser Unwissenheit ausgelöscht war, waren Geburt und Dasein zu Ende gebracht, weil sie von der majestätischen, überirdischen, spitzen und scharfen Waffe des Ehrwürdigen niedergestreckt worden waren.

Der Ehrwürdige sagte, in jenem Moment war es, als ob die Weltensphäre erbeben würde. Himmlische Wesen der ganzen Weltensphäre gaben ihrer Gratulation und Anerkennung Ausdruck, und ihre Stimmen hallten im ganzen Universum wider: „Ein weiterer Schüler des Tathāgata ist in der Welt erschienen! Wir alle gratulieren und freuen uns sehr mit dem Ehrwürdigen." Aber die Einwohner des Menschenbereichs hatten keine Chance, davon zu erfahren, weil sie wohl allzu sehr in ihrer Suche nach weltlichem Glück versunken waren. Keinen interessierte es zu erfahren, dass nur einen Moment vorher das erlesenste Dhamma in einem Menschenherzen erschienen war.[58]

Als dieser wundersame, welterschütternde Moment vorüber war, blieb nur das Dhamma der Läuterung als echter, natürlicher Zustand im Inneren des Herzens zurück. Es durchtränkte alle Glieder seines Körpers und sein Herz. Es breitete sich in jener Phase durch die ganze Weltensphäre aus. Es erfüllte den Ehrwürdigen mit höchstem Staunen und höchster Verwunderung über sich selbst.

Ein befreites Herz

Than Phra Ācān Man neigte seit dem Anfang seiner Praxis zu geistiger Akrobatik, wie bereits berichtet [z.B. im Kapitel *Super Visionen*]. Selbst in dem Moment, als sein Geist in die Endphase eintrat, zeigte sich dieses Talent auf so unvergessliche Weise, dass er später seinen Schülern davon zur Inspiration erzählte: Als sein Geist die Daseinsrunde ganz und gar aus dem Herzen gestürzt hatte, zeigte er noch für einen Moment Anzeichen eines Kreisens, eines Austrudelns, einer dreifachen Umdrehung des Vivaṭṭa-Citta, des Geistes, der das Kreisen beendet hatte.

Am Ende der ersten Umdrehung tauchte der Pālibegriff „Lopo" [Auslöschung] auf, der zugleich seine Bedeutung enthüllte: der große Augenblick des Geistes, der seine Aufgabe restlos erledigt hat, nämlich das Tilgen restlos aller Vorstellungen aus dem Herzen. Am Ende der zweiten Umdrehung tauchte der Pālibegriff „Vimutti" [Befreiung] auf und enthüllte seine Bedeutung: der große Augenblick des Geistes, der seine Auf-

gabe restlos erledigt hat, nämlich das Erlangen absoluter Freiheit. Am Ende der dritten Umdrehung tauchte der Pālibegriff „Anālayo“ [Loslösung] auf und enthüllte seine Bedeutung: der große Augenblick des Geistes, der seine Aufgabe restlos erledigt hat, nämlich das völlige Abschneiden aller Verhaftung. Der wahre Geist und das wahre Dhamma wurden ein und dasselbe – als *ekacitta ekadhamma* – nichts blieb mehr übrig von der Zweiheit, die in den vielen Konzepten und Vorstellungen zu finden ist. Dies war das echte Dhamma der Befreiung, Vimuttidhamma. Keine Konvention, keine Vorstellung kann sich darin verbergen. Es gibt darin nur Einheit, und es wird auch auf ein Mal verwirklicht. Da gibt es kein zweites oder drittes Mal zur Nachbesserung...

Die ganze Nacht lang war der Ehrwürdige bestürzt darüber, wie maulwurfdumm und schildkrötenblöd er gewesen war, wie eine Marionette, die unermesslich lange die verschiedenen Daseinsarten durchwandert hatte. Die Tränen flossen die ganze Nacht ab dem Moment, als er auf seiner Reise auf das große Reservoir der Erkenntnis gestoßen war, mit seinem kristallklaren, wundersam köstlichen Wasser, dem er vorher noch nie begegnet war. Der erhabene Buddha und seine Schüler hatten dieses Reservoir der Erkenntnis entdeckt und vor mehr als 2000 Jahren in der Welt bekannt gemacht. Und nun endlich hatte er es an jenem Tag gefunden. Er verbeugte sich aus tiefstem Herzen immer und immer wieder vor den Qualitäten von Buddha, Dhamma und Saṅgha, ohne genug davon zu bekommen.

Wenn ihn die Leute dabei gesehen hätten, wie er vom Dhamma ergriffen tränenüberströmt dasaß und wie er sich immer wieder derart zu Boden warf, dann hätten sie wahrscheinlich gedacht, dass irgendetwas nicht in Ordnung war: „Dieser Samaṇa muss stark leiden, da er gar so viele Tränen vergießt. Bestimmt will er mit seinen Niederwerfungen die Schutzgeister aller Himmelsrichtungen beschwören, damit sie ihm helfen, sein Leid loszuwerden. Oder, falls das nicht der Fall sein sollte, dann steht er sicher kurz vor dem ... – ja, so muss es sein, denn sein Verhalten ist nicht mehr normal.“ Aber in Wirklichkeit war er bei Buddha, Dhamma, Saṇgha angelangt, wie aus dem Wort hervorgeht: „Wer Dhamma sieht, sieht den Tathāgata und weilt in der Gegenwart von Buddha, Dhamma, Saṅgha.“ Sein Verhalten war einfach nur die Ausdrucksweise eines Menschen, der die Qualität der Dankbarkeit im Herzen trägt. Er konnte gar nicht anders...

Als es hell wurde, verließ er seinen Meditationsplatz. Er dachte an das unvergessliche Dhamma, das ihm so Wunderbares inmitten der Nacht gezeigt hatte. Er dachte an den Moment, als sich Befreiung offenbarte, an die drei Umdrehungen in der letzten Phase, die verschiedene Bedeutungen offenbart hatten, die ihn auf subtile und detaillierte Weise sehen ließen. Er dachte voll Wertschätzung daran, wie vorzüglich der Baum war, unter dem er zur Meditation weilte, wie vorzüglich sein Aufenthaltsort war. Und er dachte dankbar an die Menschen im Dorf, die ihm die ganze Zeit Nahrung und andere Requisiten gespendet und so seinen Aufenthalt ermöglicht hatten. Als die Zeit für den Almosengang gekommen war, erwog er zunächst, auf die Almosenrunde zu verzichten, weil er dachte, dass das Auskosten des Glücks der Befreiung, das seit der vergangenen Nacht bis zu jenem Zeitpunkt angehalten hatte, alles war, was er brauchte. Aber er konnte nicht umhin, Liebe und Mitgefühl für all die Bewohner der Berg- und Walddörfer zu empfinden, die ihm seit jeher Gutes getan hatten. Also war es ihm ein Anliegen loszugehen, obwohl er selbst es nicht brauchte.

Als er in das Dorf jenes Bergstammes ging, richtete er seinen Blick auf die Leute, die ihm etwas in die Almosenschale gaben, auf die Menschen in den Häusern und auf die Kinder, die im Dreck vor und hinter den Häusern spielten. Dabei erfüllte ihn ein besonderes Interesse aus Liebe und Mitgefühl, obwohl er vorher noch nie jemanden so direkt angeschaut hatte. Die gesamte Einwohnerschaft des Dorfes erschien ihm ungewöhnlich freudig und heiter. Als sie ihn kommen sahen, lächelten sie und strahlten ihn an. [Q2]

Luang Pū Man wird gesucht

In jenem Jahr [1934] begann eine wachsende Zahl von Schülern aus der Zeit, als der Ehrwürdige im Isān gelehrt hatte, sich nach ihrem Meister zu sehnen, der nun schon etliche Jahre in Nordthailand weilte. Sie dachten daran, sich dem Lehrer wieder anzuschließen, denn damals, als sie mit ihm zusammen waren, hatten sie auf dem Weg des Herzens so viel Nutzen davon, dass man nur staunen konnte. Es war, als ob Verborgenes enthüllt und Umgestürztes aufgerichtet worden war.

Es waren nicht gerade wenige Mönche, die sich auf den Weg machten, um den Meister in Chiang Mai zu treffen... Früher hatte der Ehrwürdige immer Wert darauf gelegt, nirgendwo länger zu bleiben, und es war

unwahrscheinlich, ihm zu begegnen. Aber als er sich zunehmend länger im Bezirk Phrāo aufhielt, sprach sich das herum, und die Mönche bekamen ihre Chance, ihn dort zu treffen. Q3

In der ersten Zeit, als Luang Pū Man in die Abgeschiedenheit gezogen war, musste eine erfolgreiche Suche nach ihm als äußerst schwieriges Unterfangen gelten, aber nachdem er die Frucht der Arahantschaft verwirklicht hatte, öffnete er sich wieder mehr seinen Schülern. Er hielt sich überwiegend im Herzen des Bezirks Phrāo auf. Es gab einige Schüler der ersten Generation, die ihm dorthin folgten und um Unterweisung baten. Es war nicht mehr so schwer wie zu Anfang, seinen Aufenthaltsort herauszufinden.

Aufenthaltsorte von Luang Pū Man im Bezirk Phrāo, die dokumentiert sind: Dōi Namo (oder: Nam Mua), Thung Buak Khāo, Teewald Mä Sāy, Teewald Huay Sāi, Khun Pang, Mä Kōi, Dong Pā Da', Dong Mafai, San Makhā, Mä Wän, Phā Yōng, Dōi Phra Cao, Phā Däng, Bān Mä Phuak und so weiter. Q25

Luang Pū Mans Torwächter

[Der erste Mönch, dem es gelang, sich Luang Pū Man wieder anzuschließen, war vermutlich Phra Ācān Sān Dhammasāro. Über ihn ist extrem wenig bekannt, aber er taucht in etlichen Berichten anderer Khrū Bā Ācāns auf, zwar immer nur schemenhaft, aber stets an wichtigen Orten und in geschichtsträchtigen, „schicksalhaften" Situationen, fast wie ein Götterbote. Phra Ācān Sān war ein Schüler der ersten Stunde. Er stellte die Weichen für Luang Pū *Brohm Cirapuñño** zu dessen spiritueller Laufbahn (siehe Kurzbiografie), er war stets „schon da", als die anderen Spitzenschüler ihren Meister endlich in Phrāo wiederfanden, und er war bei seinem Lehrer zum letzten Geleit, als dieser seinen Körper ablegte.]

Wir kennen die Lebensgeschichte von Phra Ācān Sān nicht. Selbst seinen Ordinationsnamen als Samaṇa haben wir erst kürzlich aus der Biografie von Luang Pū Cām Mahāpuñño (erschienen im Jahr 2010) erfahren. Wir wissen lediglich, dass er ein Mönch aus der Provinz Ubon Rāchathānī war, der viele Jahre mit Luang Pū Man zur Praxis unterwegs war, vor allem in dessen Rückzugsphase in den Bergwäldern des Nordens. Wir wissen auch, dass jeder Ordensältere, der Luang Pū Man besuchen und ihm Respekt erweisen wollte, erst einmal von Phra Ācān Sān handverlesen wurde und Erlaubnis bei ihm einholen musste. Das zeigt deutlich, wie viel

Vertrauen Luang Pū Man damals in ihn setzte. Es ist wirklich schade, dass sich kein umfassenderes Bild von Phra Ācān Sān in Erfahrung bringen lässt. Q25

Phra Ācān Thet Desaraṃsī

[Der Ehrwürdige Thet hielt sich 1933 zur Regenklausur in Wat Araññavāsī, Thā Bō, Nōng Khāi auf, als er beschloss, Luang Pū zu suchen. Er machte sich mit Phra Ācān Ōn Sī Sumedho auf den Weg per Schiff über Luang Phra Bāng nach Chiang Sän, weiter auf dem Landweg über Chiang Rāi und Lampāng nach Chiang Mai. Er berichtete:]

Als wir in Wat Cedī Luang ankamen, fragten wir nach Phra Ācān Man, konnten aber nicht viel in Erfahrung bringen. Was noch viel schlimmer war: Einige der Mönche dort sprachen verächtlich und herablassend über ihn...

Wir blieben zwei oder drei Nächte in Wat Cedī Luang und verabschiedeten uns dann vom Abt, um unsere Suche nach Phra Ācān Man fortzusetzen. Nach ergebnislosen Erkundigungen in den verschiedenen Waldeinsiedeleien, in denen er sich aufgehalten hatte, beschlossen wir, auf Nummer Sicher zu gehen und auch außerhalb Thailands zu suchen. Wir überquerten die Grenze nach Burma... Aber unsere Hoffnungen wurden enttäuscht, denn es gab nicht den geringsten Hinweis darauf, dass er dort vorbei gekommen war...

Der Ehrwürdige Ōn Sī und ich [wanderten monatelang durch Wälder und Berge. Schließlich] überquerten wir einen von Karen besiedelten Berg und stiegen in den Bezirk Phrāo hinab. An jenem Abend erhielten wir gute Nachrichten. Jemand kam und sagte uns, Phra Ācān Man halte sich im Teewald von Mä Pang auf, und Phra Ācān Sān sei am Fuße des Aufstiegsweges zur Dōk Kham Höhle. Wir waren hocherfreut und dachten, dass unser Wunsch diesmal in Erfüllung gehen würde. Nach dem Mahl packten wir unsere Sachen und zogen los. Bei Einbruch der Nacht erreichten wir die Dōk Kham Höhle, wo Phra Ācān Sān sich aufhielt. Wir verbrachten die Nacht bei ihm und erörterten Dhamma und andere angemessene Dinge. Am nächsten Morgen nach der Mahlzeit brachte er uns zum richtigen Weg, wir verabschiedeten uns und marschierten los.

Um etwa vier Uhr nachmittags kamen wir bei Phra Ācān Mans Aufenthaltsort an. Er war gerade bei der Gehmeditation, aber als er uns kommen sah, erkannte er uns sofort und rief uns beim Namen. Er hörte

mit der Gehmeditation auf, ging zu seiner Unterkunft und setzte sich hin. Wir setzten unser Gepäck draußen auf dem Boden ab, aber er ließ das nicht zu und bestand darauf, dass wir unsere Sachen auf die Veranda seiner Unterkunft stellten. Das machten wir, dann traten wir ein und verbeugten uns vor ihm. Q29

[Luang Pū Thet verbrachte die Regenklausur 1934 bei Luang Pū Man im Teewald am Dōi Mä Pang und blieb auch 1935 und 1936 weiter in der Gegend von Phrāo. Dabei erhielt er gelegentlich Anleitung von Luang Pū Man. Die Regenklausur 1937 trat Luang Pū Thet in Wat Araññavivek an. Nach einem weiteren Jahr im Norden (Lamphūn) kehrte er in den Isān zurück.]

Phra Ācān Khāo Anālayo

[Der Ehrwürdige Khāo war seit 1925 vergeblich auf der Suche nach Luang Pū Man gewesen. Im Isān verpasste er den Meister einige Male knapp. 1933 machte er sich über die Mäkhong-Route auf in den Norden. Er traf den Ehrwürdigen Brohm; die beiden suchten eine Zeitlang gemeinsam nach dem Großen Phra Ācān, den beide bis dahin noch nie getroffen hatten. Dann trennten sich ihre Wege wieder.]

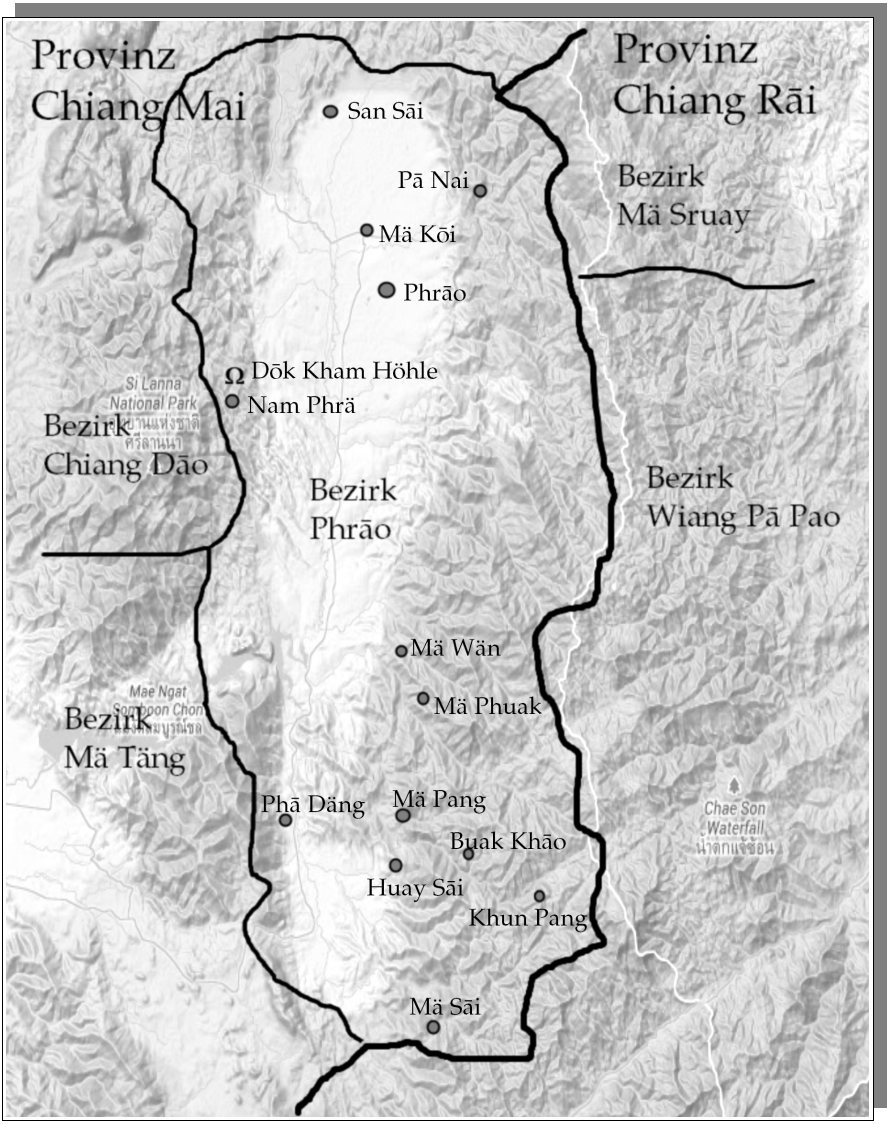
Luang Pū *Khāo Anālayo** wanderte auf der Suche nach Luang Pū [Man] von 1933 bis 1934 in der Provinz Chiang Mai umher. Als er ihn nicht finden konnte, dachte er daran, nach Udōn Thānī zurückzukehren. Deshalb wanderte er an Chiang Mai vorbei in die Provinz Lampāng und übernachtete dort in der Käng Luang Höhle.

[Auch] Luang Pū Wän wanderte zur Käng Luang Höhle und traf dort auf Luang Pū Khāo, der gerade bei der Gehmeditation war. Luang Pū Khāo und Luang Pū Wän waren einander schon einmal begegnet. Sie kannten sich aus der Zeit im Isān und waren miteinander befreundet.

Luang Pū Wän fragte Luang Pū Khāo: „Hast du ein bestimmtes Reiseziel?“

Luang Pū Khāo: „Ich kam hierher, um mich auf den Rückweg nach Udōn vorzubereiten. Ich wollte eigentlich den Großen Luang Phra Ācān Man treffen, konnte ihn aber nirgends finden.“

Luang Pū Wän: „Kein Grund zur Verzweiflung. Der Große Phra Ācān hat mir mal gesagt, ich könne ruhig weiterziehen. Er wolle Chiang Dāo nicht verlassen.“



Provinz Chiang Mai, Bezirk Phrāo

Also schloss Luang Pū Khāo sich Luang Pū Wän an. Sie kehrten in die Stadt Lampāng zurück, um dann weiter nach Chiang Mai zu wandern, den Großen Phra Ācān Man zu suchen. Q23

Die beiden Luang Pūs wurden aber eingeladen, mit einem Holztransporter nach Phayao mitzufahren. Dort übernachteten sie, um in den Bezirk Mä Sruay weiterzuwandern. Von dort aus wollten sie eine Abkürzung in den Bezirk Chiang Dāo suchen. Das war ihr ursprüngliches Ziel gewesen, weil sie annahmen, Luang Pū Man halte sich dort auf. Q25

Am Morgen nach dem Essen machten sich Luang Pū Khāo und Luang Pū Wän auf den Weiterweg in den Bezirk Mä Sruay. Sie bogen ab in den Bezirk Wiang Pā Pao, bis sie bei Mä Khacān im Gebiet der Geysire von Chiang Rāi ankamen. Dann erkundigten sie sich bei der dortigen Bevölkerung: „Habt ihr mal irgendwelche Wald-Tu Caos vorbeikommen sehen, die sich möglicherweise hier in der Gegend aufhalten?“ Die Leute aus dem Dorf sagten: „Wir haben zwei gesehen, die sich im Teewald von Huay Sāi[59] aufhalten. Vor zwei, drei Tagen ist Tu Cao Sān heruntergekommen, um bei den Leuten im Dorf zu nähen.“ (Er benutzte eine Nähmaschine im Dorf, um eine Robe zu nähen.)

Als Luang Pū Khāo und Luang Pū Wän das erfuhren, freuten sie sich sehr, denn es musste sich ganz bestimmt um den Großen Phra Ācān Man Bhūridatto handeln, der da wohl mit Tu Cao Sān zusammen war. Sie machten sich eiligst auf den Weg in den Teewald von Huay Sāi im Bezirk Phrāo, Provinz Chiang Mai, in der festen Hoffnung, den Großen Phra Ācān dort anzutreffen. Und es geschah auch so wie erwartet.

Luang Pū Khāo erzählte, dass er bemüht war, stets in der Nähe von Luang Pū Mans Aufenthaltsort zu weilen, um ihn bei Bedarf besuchen zu können und Anleitung zu erhalten. In eben diesem Teewald von Huay Sāi hatte Luang Pū Man die Güte, jeden Tag Dhamma zu lehren und seinen Schülern geschickte Mittel der Praxis einzutrichtern.

Luang Pū Khāo erzählte später seinen Schülern: „Die Dhammavorträge von Phra Ācān dauerten nie lange, aber es war echtes Dhamma aus der Praxis, es folgte detailliert und stufenweise der Essenz der Lehre. Den Zuhörern wurden alle Zweifel in Bezug auf die eigene Praxis ausgeräumt. In ihnen wurde Entschlossenheit geweckt, sich voll und ganz nach Kräften einzubringen.“

Als die Regenklausur näherrückte, trug der Große Phra Ācān Man seinen Schülern auf, sich aufzuteilen. Er erlaubte ihnen nicht, die Regenklausur im Teewald von Huay Sāi zu verbringen, weil das eine schwere Belastung für die Dorfbevölkerung gewesen wäre. Es gab da nur fünf, sechs Häuser, und die Leute waren arm. Sie lebten vom Teepflücken und Sammeln von Produkten des Waldes zum Verkauf. Auch die Erreichbarkeit des Dorfes war problematisch.

Luang Pū Wän und Luang Pū Khāo beschlossen, die Regenklausur im Teewald von Khun Pang anzutreten. Der Ort lag mitten im Bergwald, nicht allzu fern vom Großen Phra Ācān; auf Abkürzungen über den Berg und durch den Wald nur etwa vier bis fünf Wegstunden.

Die vier Sappāya

Luang Pū Khāo erzählte später seinen Schülern: „Wann immer wir zum Großen Phra Ācān Man gingen, um Dhamma zu lernen, lehrte er mit ganzem Herzen. Da gab es nichts, was er verschwieg oder zurückhielt. Der Aufenthalt in seiner Nähe gab meiner Achtsamkeit und Wissensklarheit anhaltend Kraft, gefördert durch den Einsatz von Wachsamkeit. Dort zu sein war in mancherlei Hinsicht *sappāya* [praxisförderlich], und zwar:

Puggalasappāya [förderlich durch die Personen], weil ich echte Dhammagefährten hatte, die es mit der Praxis ernst meinten;

āvāsasappāya [förderlich durch den Aufenthaltsort], weil der Ort im tiefen Bergwald lag, mit einer Atmosphäre der Abgeschiedenheit und kühler, frischer Luft. Die Dorfbevölkerung störte nicht;

āhārasappāya [förderlich durch die Ernährung], weil es genug zu essen gab, um überleben zu können; nicht die perfekt gesunde Kost, aber auch keine Mangelernährung;

dhammasappāya [förderlich durch Dhamma], weil uns Phra Ācān Man beim Lehren des Dhamma die Praxis einschärfte, im Kernholz der Lehre, dem Dhamma der Befreiung, dem Dhamma der Erlösung. Er zeigte auf, welche Punkte zu überwinden sind, und sagte, welche Punkte zu entfalten sind. Insbesondere kurz vor dem Antritt der Regenklausur bläute er uns den gesamten Praxisweg Punkt für Punkt, Stufe um Stufe ein, je nach Fortschritt auf dem Weg der Weisheit.[60] Q23

Phra Mahā Thōngsuk Sucitto

Nach den biografischen Notizen von Phra Khrū Udomdhammaguṇa (Luang Pū Phra *Mahā Thōngsuk Sucitto**), dem früheren Abt von Wat Pā Suddhāvās, Provinz Sakon Nakhōn:

Er stammte aus der Provinz Saraburī und war Lehrer für das Dhammastudium in Wat Cedī Luang, Chiang Mai [1932-1933]. Er hatte früher schon einmal [1932] Anleitung zur Entfaltung von Samādhi von Luang Pū [Man] erhalten. Als sich eine Gelegenheit bot, kündigte er seine Stelle als Lehrer im Studienfach. [Er wurde nach Zentralthailand zurückbeordert, machte sich aber von dort aus 1933 zu Fuß wieder auf den Weg in den Norden. Es war eine lange und beschwerliche Reise, die er unternahm], um mit Luang Pū Man Meditation zu praktizieren. Luang Pū Mahā Thōngsuk wanderte in den Bezirk Chiang Dāo und überquerte die Berge in den Bezirk Phrāo. Er suchte an vielen Orten, konnte Luang Pū Man aber nicht finden, bis er schließlich ganz mutlos und enttäuscht war. [Q25]

[Die Festschrift *Thāng sū santi* („Der Weg zum Frieden"), verfasst von Phra Ācān Viriyang Sirindharo, veröffentlicht anlässlich der Kremation von Than Mahā Thōngsuk im Jahr 1963, berichtet:]

Er traf zum Glück Than Ācān Sān und erfuhr, dass sich Than Phra Ācān Man hoch in den Bergen bei den Palōng (einem Bergstamm) aufhielt. Er versuchte mit Hilfe aller verfügbaren Informationen, Than Phra Ācān Man zu finden, traf ihn aber einfach nicht. Als die Regenklausur näherrückte, baute er sich eine Unterkunft mit dem, was zur Verfügung stand, und verbrachte die Zeit mit Than Ācān Sān. Er hatte gute Geistesruhe und hörte Dhamma von Than Ācān Sān als Stellvertreter von Than Phra Ācān Man, auch mit gutem Ergebnis. Nach der Regenklausur... zog er nach Bān Pā Nai weiter. Und genau dort gingen seine Wünsche, für die er beinahe sein Leben verloren hätte, in Erfüllung. Er traf endlich Than Phra Ācān Man. „Ich weiß nicht, woher er meinen Aufenthaltsort kannte. Um etwa drei Uhr nachmittags sah ich, wie Luang Pū Man mit seiner Almosenschale und seinen Requisiten behängt mutterseelenallein genau auf die Stelle zumarschierte, an der ich meinen Klod aufgehängt hatte."

Than Mahā freute sich über alle Maßen. Er eilte Than Phra Ācān Man entgegen, um ihm das Gepäck abzunehmen. Dessen erster Satz war: „Bisd scho lang dou?" (Das bedeutet: „Bist du schon lange hier?") Er antwortete: „Seit zwei, drei Tagen." Than Phra Ācān Man sagte: „Ich war bei den

Lāhus am Dōi Mä Katam und kam hierher, um dich zu treffen. Ich habe vor, dich in der Praxis auf dem Weg des Herzens anzuleiten."

[Den folgenden Text hat Q25 aus der erwähnten Festschrift übernommen, dabei wurden allerdings die Ortsnamen korrigiert (der Herausgeber der Būraphācān-Buchreihe hat seinen Sitz in Phrāo und kennt sich in der Gegend sicherlich besser aus als der Autor der Festschrift).] Luang Pū Phra Mahā Thōngsuk Sucitto berichtete von Luang Pū Mans Lehrweise:

„Als ich allein mit Than Phra Ācān Man beim Dorf Phū Cōng Cōi weilte, fing er an, mir ernsthaft die Wissenschaft der Praxis beizubringen. Er brachte mir die Sitz- und Gehmeditation bei und wie man die geistigen Prozesse erforscht. Und er ging bis zu den fünf Meditationsobjekten: Haare, Borsten, Nägel, Zähne, Haut. Ich sollte sie kontemplieren und wahrheitsgemäß sehen, befähigt durch Samādhi.

Und er fuhr fort und sagte, darüber zu reden sei ganz leicht, aber es zu tun, sehr schwer... Than Phra Ācān Man erklärte, mit Samādhi sei es genauso. Da gibt es Begriffe wie *Khaṇikasamādhi**, *Upacārasamādhi**, *Appanāsamādhi** und Vitakka, Vicāra, Pīti, Sukha, *Ekaggatā**, aber wenn wir unseren Geist in Jhāna bringen wollen und dasitzen und denken, dies ist Vitakka, dies ist Vicāra, dies ist Pīti, dies ist Sukha, dies ist Ekaggatā, dann kann dabei kein Jhāna entstehen. Wir müssen die äußeren Wahrnehmungen mit der Fähigkeit und Macht der Achtsamkeit überwinden und herausziehen, damit es Samādhi wird, damit es Jhāna wird.

Nachdem Than Phra Ācān Man mir zwei Tage lang Praxismethoden beigebracht hatte, schickte er mich tiefer hinein ins Gebirge. Er selbst hielt sich bei Mä Kohn auf.

Am Uposatha mussten wir an einem vereinbarten Treffpunkt zusammenkommen. Zu der Zeit war eben das Dorf Mä Kohn der Versammlungsort. Beim Abhalten des Uposatha gab Phra Ācān Man nach dem Saṅghakamma [der Rezitation der Pāṭimokkharegeln] verschiedene Belehrungen. Er lehrte geschickte Mittel der Übung und erkundigte sich nach unserer Praxis in der letzten Zeit: Wie geht es dir, welche Ergebnisse hast du erzielt, welche Probleme sind zu lösen? Es war ein Examen, das nach innen ging. An diesem Uposatha waren wir fünf Mönche: der Große Than Phra Ācān, Than Ācān Sān, Than Ācān Khāo, ich und Than Manū. Nach dem Uposatha zog Than Phra Ācān Man weiter." Q25

Schwerter und andere Waffen

1935

Kurz vor Eintritt in die Regenklausur 1935 gaben Luang Pū Wän und Luang Pū Khāo dem Großen Phra Ācān zu verstehen, dass sie gern die Klausur am Dōi Nam Mua oder Dōi Namo oder Hōng Namo (verschiedene Namen für ein und denselben Ort) verbringen würden. Und als Phra Ācān Phōn Sumano davon erfuhr, bat er darum, sich ihnen als dritter Mönch anschließen zu dürfen. Als sie sich verabschiedeten, ermahnte Luang Pū Man alle drei: „Gut, aber stecht euch nicht mit Speeren und Schwertern, na!“

Die drei Luang Pūs wussten nicht so recht, was diese Ermahnung bedeuten sollte. Sie verbeugten sich und zogen zum Dōi Nam Mua beim Dorf Thung Buak Khāo, das auf der selben Bergkette lag wie der Dōi Mä Pang, nur ein wenig weiter östlich. Sie hatten keine Probleme, einander zu besuchen; die Gehzeit betrug jeweils nur etwa 20 Minuten. Der Große Phra Ācān und andere seiner Schüler verbrachten die Regenklausur wahrscheinlich im Teewald von Khun Pang.

Die Regenklausur von Luang Pū Wän, Luang Pū Khāo und Luang Pū Phōn am Dōi Namo (Nam Mua) verlief einwandfrei, die Meditation schritt unbehindert voran. Die Geistesentfaltung gedieh gut, und viele wunderbare Mittel des Dhamma offenbarten sich.

Eines Tages, als Luang Pū Wän mit der Gehmeditation beschäftigt war, kam Luang Pū Khāo mit einem Besen an und begann, um den Gehpfad herum zu fegen. Er fegte bis direkt vor Luang Pū Wäns Füße. Als er fertig war, ging er wortlos weg.

Zuerst ärgerte sich Luang Pū Wän über diese Störung, aber dann besann er sich und dachte, Luang Pū Khāo werde schon einen guten Grund gehabt haben. Als Luang Pū Khāo in Meditation saß, fing Luang Pū Wän an, das Gelände zu fegen. Dabei muss er wohl Lärm gemacht und dadurch Luang Pū Khāos Sammlung beeinträchtigt haben. Aus diesem Grund kam Luang Pū Khāo zu ihm und beschwerte sich. Nach einer Aussprache war aller Ärger verflogen, und sie nahmen mehr Rücksicht aufeinander.

Ein zweiter Zwischenfall ereignete sich nach Ende der Regenklausur. Laien hatten Stoff zum Robennähen offeriert. Als sie sich an die Arbeit machten, waren die drei Luang Pūs unterschiedlicher Meinung darüber, wie der Stoff zuzuschneiden sei. Es entstand ein Streit, bei dem keiner

nachgeben wollte. Obwohl es nur diesen recht unbedeutenden Auslöser gab, waren sie alle doch ziemlich gereizt und verärgert...

Als der Große Phra Ācān [einer Einladung folgend] am Dōi Namo eintraf, erwiesen ihm seine Schüler Respekt. Da passierte noch nichts weiter. Am Abend nach Erledigung der diversen Pflichten und Aufgaben gab Luang Pū Man seinen Schülern wie gewöhnlich einen Dhammavortrag und Anleitung. Am Anfang des Vortrags geschah auch noch nichts Ungewöhnliches, aber nach einer Weile wurde die Stimme des Ehrwürdigen immer strenger und ernster. Sein Dhamma war inhaltlich voller Holzschlegel, die er auf die Köpfe seiner Schüler herabsausen ließ.

Er sprach über Gemeinschaften, in denen sich die Mönche streiten: Selbst wenn diese Missstände nur vorübergehend bestehen, ist in so einer Gemeinschaft dennoch kein kontinuierliches Wachstum möglich. Sie hat keine Stabilität und bleibt nicht lange erhalten. Dann erläuterte er den Segen der Eintracht für eine Gemeinschaft, wenn in den Ansichten und Übereinkünften Einigkeit besteht. Er kam zum Schluss, indem er den Auslöser für Streit in einer Gemeinschaft aufzeigte, nämlich das Festhalten am eigenen Standpunkt und Mangel an Respekt für die Sichtweise anderer.

Luang Pū Wän erzählte: „Jene Standpauke brachte mir Than Ācāns Äußerung wieder ins Gedächtnis, die schon drei Monate zurücklag: Passt auf, stecht euch nicht mit Speeren und Schwertern! Eben dieser Vortrag erläuterte, was er damals gemeint hatte."

Nach Ende des Vortrags plauderte der Ehrwürdige wieder ganz normal mit seinen Schülern, so als ob nichts geschehen wäre. Als Luang Pū Wän, Luang Pū Khāo und Luang Pū Phōn sich nach diesen Schlägen mit der Dhammakeule aus ihrem Koma erholt hatten, verbeugten sie sich vor Luang Pū Man und bekannten ihr Fehlverhalten. Q22

Hoch oben

[Luang Pū Mans Wanderschaft in den Jahren nach seinem Erwachen schien einem gewissen Muster zu folgen. Er versammelte eine allmählich anwachsende Gruppe von Eliteschülern in seiner näheren Umgebung, die er phasenweise unterschiedlichen Lebenssituationen aussetzte, so als ob er ausprobieren wollte, welchen Effekt die jeweiligen Praxisumstände auf ihren Fortschritt haben würden.

Luang Pū Thet (Q29) berichtete, dass Luang Pū Man in Nordthailand ein Trainingskloster für Kammaṭṭhāna-Mönche etablieren wollte. Der Große Phra Ācān testete einige ruhige, aber relativ zivilisationsnahe Orte, darunter ein paar verlassene Klöster im Wald aus vergangenen Zeiten. Wat Phra Dhātu Cōm Cäng, Wat Pā Däng bei Mä Kōi, Wat Araññavivek und ähnliche, gut versorgte Plätze ermöglichten den Aufenthalt einer größeren Gruppe.

Die Praxis in den Teewäldern bei Berg-Thais und Angehörigen des Karenvolkes war schon eine Stufe entbehrungsreicher und anspruchsvoller. Die Gemeinschaft musste sich auf ein größeres Gebiet auffächern, um versorgt werden zu können. 1936 probierte Luang Pū Man schließlich die Extremform, den Aufenthalt hoch oben in den Bergen bei den Bergstämmen der Lāhu, Akha und Hmong; und er ordnete an, dass sich seine Schüler in jenem Jahr ähnliche Orte suchten und sich in einer vergleichbaren Situation der Übung unterzogen.]

1936

Hoher Berg

Die Anzahl der Schüler, die Luang Pū Man aufsuchten, nahm zu; es waren sowohl alte als auch neue Schüler. Nachdem der Ehrwürdige ihnen ausreichend wichtige Anleitung im Dhamma gegeben hatte, trug er ihnen auf, sich aufzuteilen und abgeschiedene Orte ihrer Veranlagung entsprechend zu suchen. Er selbst wählte die Gipfelregion eines Berges in einem Siedlungsgebiet des Lāhu-Volkes. Es handelte sich um einen sehr hohen Berg, an dem es ein Dorf mit etwa zehn Haushalten gab. Auf dem Berg herrschte ein ganzjährig kaltes Klima. Die Häuser, in denen die Leute dieses Bergstammes lebten, bestanden aus grob behauenen Baumschwarten mit Rinde und waren mit Gras gedeckt. Auch alles Vieh wurde im Haus gehalten, wohl weil es so extrem kalt war, aber das verursachte einen bemerkenswert strengen Geruch. Sie hielten es aus, weil sie es so gewohnt waren. Der Ehrwürdige erzählte, dass sie keine schlechte Statur hatten, aber mit nicht gerade wenig chinesischem Einschlag.

Diese hohen Berge sind Teil einer Gebirgskette, die sich von Chiang Mai nach Chiang Rāi erstreckt und weiter bis nach Burma reicht. Das Gebirge war dicht bewaldet. Es gab Bäume verschiedenster Art, so saftig grün, dass sie aussahen wie gemalt. Weiße Wolken segelten im Wind unterhalb seines Aufenthaltsorts vorbei. Es gab viele Nadelbäume, die von den Leuten zur Gewinnung von Feuerholz genutzt wurden. Der ganze Berg war voll von Gibbons und vielen anderen Affenarten. Q3

Hohe Gesinnung

Der Aufenthalt des Ehrwürdigen in der Bergwildnis war überwiegend zum Nutzen der Wesen mit einem feinstofflichen Körper, aber auch für die menschlichen Bergbewohner. Das waren aufrichtige Leute von umgänglicher Art, bei denen aufbrausendes Verhalten kaum vorkam. Als sie den Charakter des Ehrwürdigen kennengelernt und sein Dhamma schätzen gelernt hatten, respektierten sie ihn sehr, waren von ihm so inspiriert, dass sie sich für seine Sicherheit verantwortlich fühlten. Im Allgemeinen gelten die Angehörigen der Bergstämme, wie zum Beispiel der Akha, Khmu, Lāhu und Hmong, Männer wie Frauen, als struppig und verwahrlost, dunkelhäutig und schmutzig, als wirklich derbe Klötze. Aber der Ehrwürdige fand sie von ihrer Gestalt und ihren Gesichtszügen her schön, hellhäutig und sauber.

Ihr Verhalten war einwandfrei; sie hatten gute Sitten und Gebräuche, respektierten und ehrten die Älteren und Dorfvorsteher sehr. Sie lebten in Harmonie und Eintracht, und es gab damals so gut wie keine Rücksichtslosigkeiten oder Heimlichtuerei im Dorf. In die Älteren und Dorfvorsteher wurde sehr viel Vertrauen gesetzt. Wenn das Oberhaupt sprach, waren alle gerne bereit zu gehorchen und entsprechend zu handeln. Da gab es keine Sturheit oder Unbotmäßigkeit. Es war leicht, sie zu lehren, weil es unter ihnen keinen Dünkel oder Voreingenommenheit gab.

Diebstahl, Raub und Erpressung wie im Dschungel der zivilisierten Menschen kam nicht vor. In diesem Wald der Bäume und wilden Tiere musste man nicht so sehr auf der Hut sein wie im menschlichen Dickicht, in dem Gefahren vielerlei Art lauern: die Herzenstrübungen von Gier, Hass und Verblendung.

Hohe Anforderungen

Als sich eine Gruppe von Schülern im Umfeld des Ehrwürdigen bildete, war das Training und die Anleitung in der Bergwildnis so rigoros, wie es die Umgebung und alle Beteiligten erforderten; denn größtenteils handelte es sich bei jenen, die den Ehrwürdigen dort aufsuchten, um Menschen, die den Tod nicht fürchteten und bereits alles aufgegeben hatten. Und so wurde das Training und die Anleitung beiden Seiten gerecht. Sie waren bereit, notfalls bei ihren Bemühungen zu sterben. Solange sie am Leben blieben, richteten sie sich ganz darauf aus, Dhamma zu erfahren und zu sehen und dem Leiden in ihren Herzen zu entkommen. Sie wollten nicht zurück zu Geburt und Tod und dem Leiden, das sich endlos in dieser Welt fortsetzt.

Das Training und die Anleitung in der Phase des Aufenthalts in Chiang Mai unterschied sich von seinen früheren Methoden. Da gab es keine Kompromisse und keine Gnade. Auch die Mönche, die um des Trainings willen zum Ehrwürdigen kamen, hatten größtenteils eine Kämpfernatur, das heißt, sie lauerten darauf, dass sich Kilesas in ihnen zeigten, um sich dann sofort auf sie zu stürzen, sie zu schwächen, sie auszuradieren, sie auszuscheiden, sie nicht wieder aufkommen zu lassen.

Es kümmerte sie nicht und sie verschwendeten keinen Gedanken daran, ob nun die Lehrvorträge des Ehrwürdigen etwa zu heftig wären, zu gesalzen, zu feurig. Je gesalzener und feuriger die Vorträge, desto höher das Dhamma, desto stiller und gefestigter auch das Herz bei jenen, die sich mit einer bestimmten Stufe der Geistesruhe beschäftigten. Bei jenen, die sich mit einer bestimmten Stufe der Weisheit beschäftigten, versuchte sich der Geist im Nachforschen, immer weiter, ohne nachzulassen.

Die Vorträge des Ehrwürdigen in Chiang Mai bewegten sich auf sehr hohem Niveau, weil seine Erkenntnis da bereits vollkommen war. Auch die Mönche, die zum Training und zur Anleitung zu ihm kamen, hatten bereits ein hohes geistiges Niveau erreicht, und ihre geballte Entschlossenheit ließ sie immer höhere Stufen des Dhamma wissen und sehen, bis hin zur letztendlichen Ebene.

Hohe Magie

Eines Nachts unterhielten sich die Leute eines Bergstammes: „Ob dieser Tu Cao Luang (der Große Phra Ācān), der da bei uns übernachtet, wohl Zaubersprüche zum Abwehren und Vertreiben von Geistern auf Lager hat? Das wissen wir nicht. Lasst uns morgen mal hingehen, um das herauszufinden. Hat der Ehrwürdige da etwas für uns?“ Früh am nächsten Morgen erzählte Than Ācān Man rechtzeitig seinen Mönchen: „Letzte Nacht saß ich in Meditation und hörte, wie sich ein paar Leute des Bergstammes im Dorf unterhielten: >Ob unsere Mönche wohl ein paar Zaubersprüche zum Vertreiben von Geistern auf Lager haben?< Sie werden herkommen und uns um solche Zauberformeln bitten. Wenn sie um besagte Sprüche bitten, dann gebt ihnen die Formel *Buddho, Dhammo, Saṅgho* und lasst sie darüber meditieren. Diese Formel ist extrem wirksam gegen Geister. Die Geister auf dieser Welt fürchten nur *Buddho, Dhammo, Saṅgho.* Es gibt keinen Geist, der es wagen würde, sich diesen Dhammas zu widersetzen.

Am Morgen kamen die Stammesleute tatsächlich, wie der Ehrwürdige vorhergesagt hatte. Und sie baten ihn tatsächlich um einen Zauberspruch gegen Geister. Er gab ihnen die Formel *Buddho, Dhammo, Saṅgho* und die dazugehörigen Anwendungshinweise mit. Sie sollten entweder *Buddho* oder *Dhammo* oder *Saṅgho* innerlich rezitieren. Und er versicherte ihnen, dass die Geister dadurch in Panik geraten würden.

Als sie *Buddho, Dhammo, Saṅgho* erhalten hatten, begannen sie mit dem Ritual gegen Geister, wie ihnen aufgetragen worden war. Sie waren sich nicht bewusst, dass der Ehrwürdige ihnen Meditation beigebracht hatte. Sie gingen nach den Instruktionen vor, und ihre Herzen sammelten sich in kurzer Zeit in Samādhi. Am nächsten Morgen eilten sie zum Ehrwürdigen und berichteten ihm die erlebten Phänomene. Er versicherte ihnen, dass sie die Formel bereits korrekt anwendeten. Alle Geister in der Gegend würden sich fürchten und müssten flüchten. Sie würden es an diesem Ort nicht mehr aushalten, weil der Schutz durch Dhamma bei den Leuten bereits sehr mächtig sei. Die Geister fingen sogar schon an, jene zu fürchten, die diese Meditation gegen Geister noch gar nicht beherrschten. Von da an lehrte sie der Ehrwürdige jeden Tag. Sie machten sich daran, jeden Tag ernsthaft zu praktizieren, und nach kurzer Zeit konnten einige Leute im Dorf wirklich gut meditieren.

Hoher Besuch

Devas kamen gerne und regelmäßig den Ehrwürdigen besuchen, um seine Vorträge zu hören. Einige sagten, sie hätten die lauten Ausrufe der Wertschätzung [anderer Devas] gehört und so vom Aufenthaltsort des Hochehrwürdigen erfahren; deshalb kamen sie zu Besuch. Es war üblich, dass jede Gruppe von Devas, die zu Besuch kam, einen Anführer hatte. Und die Gruppen kamen aus unterschiedlichen Daseinsebenen. Einige waren Baumdevas, manche kamen aus der näheren Umgebung, andere von weiter her. Manche Gruppen stammten aus den verschiedenen himmlischen Bereichen, die in den Schriften aufgelistet sind.

Der Ehrwürdige wusste immer schon im Voraus, in welcher Nacht und um welche Zeit sie kommen würden. Wenn sie um zwei oder drei Uhr nachts kamen, ruhte der Ehrwürdige vorher. Kurz bevor es an der Zeit war, stand er auf und betrat den „Warteplatz“. Wenn sie um Mitternacht oder um ein Uhr kamen, betrat er gleich den „Warteplatz“ zum Empfang. Aber dieser Warteplatz hatte zwei Aspekte. Erstens: Er brachte seinen Geist in der Meditation hinab in die Stille, um sich auszuruhen.

Zweitens: Er stieg, wenn es an der Zeit war, wieder auf eine meditative Stufe hoch, die zur jeweiligen Daseinsebene seiner Gäste passte, um mit ihnen kommunizieren zu können. Mit seinem Geist auf jener Stufe wusste er dann, ob seine Gäste schon da waren oder noch nicht, ob sie gerade unterwegs waren oder ob sie bereits auf ihn warteten. Was immer es an Themen gab, die zu ihren Umständen passten, besprach er mit ihnen so lange, wie es nötig war.

Wenn der Geist wirklich tief in der Sammlung weilt, kann kein Kontakt auf der Ebene der Gäste zustande kommen. Wenn man ganz aus der Sammlung heraustritt und in den alltäglichen Geisteszustand zurückkehrt, kann man nicht alle relevanten Dinge [des Kontakts mit den Devas] kontinuierlich erfassen, sofern man nicht wirklich Geläufigkeit auf diesem Gebiet besitzt. Selbst wenn man von ihrer Anwesenheit weiß, ist die Kommunikation nicht so effektiv wie auf der Stufe der Empfangsbereitschaft. Deshalb gilt Upacārasamādhi, das Verweilen an der Türschwelle, in fast allen Fällen als die passende Ebene. [Q2]

Verhandlung mit einem Waldelefanten

Nachdem Luang Pū Khāo Anālayo einem bestimmten Bergstamm lange genug seine Gunst erwiesen hatte, nahm er Abschied von diesen Menschen, die ihn sehr ins Herz geschlossen hatten und schrecklich vermissen würden, weil Luang Pū für diesen Bergstamm zum Gegenstand wirklicher Inspiration und echten Respekts geworden war.

Als er von ihnen wegging, war es, als ob sie etwas verlieren würden, an dem sie sehr hingen und das in ihrem Leben eine absolut wichtige Rolle spielte. Als die Leute des Bergstammes merkten, dass sie ihn nicht überreden und dazu bewegen konnten, weiter bei ihnen zu bleiben, sagten sie zu ihm: „Wenn Luang Pū mal wieder in die Gegend kommt, dann komm doch bitte wieder zu uns und gib uns Sīla und Dhamma."

Luang Pū zog los und traf sich mit dem Großen Phra Ācān Man an einem anderen Ort, der nicht allzu weit entfernt war. Gemeinsam machten sie sich als Gruppe auf den Weg zu einem abgelegenen Ort namens Bān Mä Katam. Als die Thudongmönche eine Engstelle zwischen zwei Steilhängen erreichten, trafen sie auf einen großen Elefanten, der sich an Bambusblättern weidete und ausgerechnet an jener Engstelle den Weg versperrte. Und das war die einzig mögliche Passage. Um einen anderen Weg

zu nehmen, hätten sie einen hohen Berg erklimmen müssen, was mehrere Tage in Anspruch genommen hätte. Dieser Weg hier war die kürzeste Verbindung nach Bān Mä Katam.*

Luang Pū Man beratschlagte mit seinen Schülern, was zu tun sei.** Ein Mönch bot sich an, den Bergbewohnern, die mit dabei waren, aufzutragen, den Elefanten zu vertreiben, damit er den Weg freigab. Jene Bergbewohner wehrten sich gegen den Vorschlag: „Nee, nee! Wir haben genauso Angst vorm Sterben. Der Tu Cao soll ihn bitteschön selber vertreiben."

Luang Pū Khāo bot sich an, mit dem Elefanten zu verhandeln, weil er schon viele kritische Begegnungen mit Elefanten hinter sich hatte. Wenn er mit ihm spräche, würde dieser ihn verstehen. Luang Pū Man sagte daher: „Mmh, wenn das so ist, dann probier's doch mal."

Der Elefant war mit dem Fressen der Bambusblätter beschäftigt und drehte den Mönchen sein Hinterteil zu. Luang Pū Khāo konzentrierte sich darauf, Mettā für den Elefanten auszustrahlen, und sprach ihn dann an: „Hallo großer Bruder, du Vater üppiger Fülle, der du reich an großer Kraft bist. Dein Körper ist so wunderschön dick und fett. Wir dagegen besitzen nur geringe Kraft der Glieder. Wir weilen in Ethik und in Dhamma und haben keinerlei böse Absichten gegen irgendjemanden. Wir bitten den großen Bruder, der so reich an großer Kraft ist, den Weg freizugeben, damit wir Kleinen weiterwandern können."

---

* Anmerkung zum hier angegebenen Ortsnamen Bān Mä Katam: Ich bin mir nicht sicher, wo dieser Ort sein soll, aber es gibt einen Ort ähnlichen Namens und zwar Bān Mä Tam in der Provinz Phayao, die aber damals noch zum Gebiet der Provinz Chiang Rāi gehörte. Kurz vor der Stadt Phayao gibt es eine Wegkreuzung Mä Tam. Links geht es nach Chiang Mai, rechts in die Bezirke Chiang Kham und Thöng, geradeaus nach Norden nach Chiang Rāi und der Abzweig aus südlicher Richtung kommt aus Lampāng – Phrä.

** In der Gruppe von Thudongmönchen befanden sich bei jener Gelegenheit: Luang Pū Man Bhūridatto, Phra Mahā Thōngsuk Sucitto, Phra Ācān Bun Nak, Phra Ācān Manū, Luang Pū Brohm Cirapuñño und Luang Pū Khāo Anālayo – insgesamt sechs Mönche – nach dem Buch *Im Banne der Erinnerung* von Phra Bowōn Buddhañāṇo.

Der Elefant drehte sich zu Luang Pū Khāo um und stellte die Ohren auf. Dann stieg er vom Weg herunter, steckte seine Stoßzähne in einen Bambushorst und blieb regungslos stehen, als wollte er zu verstehen geben: „Die Tu Caos können jetzt vorbei."

Luang Pū Man sah es so und sagte zu seinen Schülern: „Wir können vorbei, wir können jetzt vorbei."

Und die Thudongmönche passierten den Elefanten sicher einer nach dem anderen. Den Schluss bildete Phra Ācān Manū. Er hatte sowieso schon ziemliche Angst vor Elefanten, aber zufällig verfing sich auch noch die Öse seines Klods in einem Bambusast neben dem Pfad. Er glaubte, der Elefant zöge daran und wagte es nicht, sich umzusehen. Phra Ācān Manū zog ein paarmal kräftig, aber die Klodöse kam nicht frei, und so fürchtete er sich immer mehr. Aber andere Mönche zu Hilfe zu rufen, traute er sich auch nicht, weil er Angst davor hatte, von Luang Pū Man gescholten zu werden; denn der Große Phra Ācān hatte etwas gegen ängstliche Thudongmönche. Er würde ihn sich kräftig vorknüpfen.

Luang Pū [Khāo] erzählte, dass Phra Ācān Manū so viel Angst vor dem Elefanten hatte, dass er völlig die Kontrolle verlor und in die Robe pinkelte. Er beschloss, mit all seiner Kraft am Klod zu zerren. Da rutschte die Öse aus dem Klod heraus und er stürzte der Länge nach hin. Er schaute sich nach hinten um und sah den großen Elefanten noch immer regungslos an der selben Stelle stehen. Die Klodöse aber baumelte nur an einem Bambusast.

Phra Ācān Manū schämte sich. Er stand schnell auf und lief seiner Gruppe von Thudongmönchen hinterher. Später erzählte er seinen Weggefährten die Geschichte[61] zur allgemeinen Erheiterung. Q23

Phra Dhātu Cōm Cäng

Nach der Regenklausur in den Bergen stieg der Ehrwürdige Man wieder in tiefere Regionen hinab, hielt sich aber immer noch in der selben Gegend auf. Er erzählte, dass es im Gebiet von Chiang Mai und Chiang Rāi Klöster aus alter Zeit gab, die auf Hügeln oder in der Ebene erbaut worden waren.
1937 Insbesondere im Bezirk Mä Sruay gab es mehr als 200 aufgegebene Klöster dieser Art, die von der damaligen kulturellen Blüte der Menschen jener Region kündeten. Die große Zahl verlassener Klöster brachte den Ehrwürdigen zu der Überlegung, warum die Bevölkerung in früheren Zeiten

wohl derart viel Vertrauen in die Lehre hatte, obwohl es in materieller Hinsicht noch nicht viel Fortschritt gab.[62] Dass sie so viele Klöster gebaut hatten, war Ausdruck ihrer Fähigkeiten, die auf Vertrauen beruhten. Es war das Bündeln all ihrer Kräfte, das sich in äußeren, materiellen Dingen niederschlug; denn dass so viele Klöster entstehen konnten, war keine Kleinigkeit. Sie mussten vereint ihre körperlichen, intellektuellen und finanziellen Ressourcen einbringen, um es zu bewerkstelligen. Damit die Kraft des Vertrauens diesbezüglich entstehen und mächtig werden konnte, mussten sie sich auf die Fähigkeiten ihrer Führerschaft verlassen. Das zeigt uns, dass es früher im Norden eine zahlenmäßig nicht gerade kleine und absolut fähige Saṅgha gegeben haben muss, die die Führungsrolle beim Bau der Klöster einnehmen konnte. Und bei keinem dieser Klöster durfte ein *Phra Dhātu* fehlen, wie Cetiyas im Sprachgebrauch des Nordens genannt werden.

Ein unheimlicher Ort

Im Jahr 1937 wählte Than Ācān Man eines unter mehreren Hundert dieser alten Klöster für den Aufenthalt zur Regenklausur aus: Phra Dhātu Cōm Cäng. Aber er hatte keinesfalls irgendwelche Pläne, das Gelände dieses alten aufgegebenen Klosters zu sanieren, um es zu neuer Blüte zu bringen. Er sah es als stillen, ruhigen Ort an, der für die Ausübung des Samaṇa-Dhamma taugte, so wie er war; er war gut genug, dass ihn die Schüler in seinem Gefolge einfach nur zur Meditation nutzen konnten.

Dieses verlassene Kloster hatte einen Vorteil, und zwar galt es Menschen mit noch geringer innerer Stärke als unheimlicher Ort. Denn dieses Kloster hatte den Ruf, von Toten bewohnt zu sein, die dort vergraben oder verbrannt worden waren, darunter insbesondere einige prunksüchtige und verschrobene Äbte. Als ihren Seelen [nach dem Tod] klar wurde, dass sie zu Gespenstern geworden waren, mussten sie sich in erster Linie an diesem Ort aufhalten, so glaubten die Leute. Und so gruselten sie sich, wie es dem thailändischen Wesen entspricht, und sie hielten jenes aufgelassene Kloster für einen unheimlichen Ort. Q3

Ein heiliger Ort

Ich möchte an dieser Stelle die Geschichte von Phra Dhātu Cōm Cäng berichten. Vielleicht kann ich so beim Leser ein Interesse daran wecken, dass er dort seinen Respekt erweisen und den Segen des Ortes empfangen will; denn der Platz gilt als heiliger Kraftort, einer von den neun Erz-Phra

Dhātus[63] der Provinz Chiang Rāi. Ein Phra Dhātu ist ein Ort, der Buddhisten heilig ist. Es ist ein Ort, an dem Buddhareliquien eingemauert sind, die von der Bevölkerung verehrt werden.

Es gibt Hinweise, dass Phra Dhātu Cōm Cäng etwa im Jahr 1250 erbaut wurde... Aus der Geschichte erfahren wir, dass im Jahr 1458 ein Mahāthera, ein Ordensälterer, auf seiner Wanderschaft vorbei kam, die buddhistische Bevölkerung anleitete und die Lehre verkündete. Er kam genau im ersten Morgenlicht an diesem Ort an... Dieser Mahāthera hielt sich hier sieben Tage auf. Bevor er weiterreiste, überreichte er einem alten Mann namens Phō Ui [„Vater Opa"] Buddhareliquien, die in einem bereits fertiggestellten Phra Dhātu untergebracht werden sollten. Er verfügte noch, dass die Bevölkerung diesen Ort Phra Dhātu Cōm Cäng, Erzreliquie des Morgenlichts, nennen sollte. Dann zog er weiter. Die eingangs erwähnten neun Erz-Phra Dhātus sind:

1. Phra Dhātu Cōm Kitti, Gemeinde Wiang, Bezirk Chiang Sän,
2. Phra Dhātu Cōm Cō, Gemeinde Wiang, Bezirk Thöng,
3. Phra Dhātu Cōm Can, Gemeinde San Sāi, Bezirk Mä Can,
4. Phra Dhātu Cōm Cäng, Gemeinde Mä Sruay, Bezirk Mä Sruay,
5. Phra Dhātu Cōm Thōng, Gemeinde Wiang, Bezirk Müang Chiang Rāi,
6. Phra Dhātu Cōm Phō, Gemeinde Wiang, Bezirk Wiang Pā Pao,
7. Phra Dhātu Cōm Mōk Käo, Gemeinde Cōm Mōk Käo , Bezirk Mä Lāo,
8. Phra Dhātu Cōm Wä, Gemeinde Müang Phān, Bezirk Phān,
9. Phra Dhātu Cōm Sak, Gemeinde Bān Dū, Bezirk Müang Chiang Rāi.

Wer alle neun Erzreliquien besucht und verehrt hat, bewirkt dadurch den Spezialsegen „Gelassenes Verweilen im Glück" oder im [einheimischen] Lānnā-Sprachgebrauch „Gut leben, süß essen". Er wird Erfolg in der Arbeit haben, in Geldangelegenheiten und in der generellen Lebensführung. Alles geht wunschgemäß in Erfüllung. Jawohl.

Ein Ort der erfüllten Wünsche

Im Jahr 1937 verbrachte Luang Pū Brohm Cirapuñño die Regenklausur in Wat Phra Dhātu Cōm Cäng auf dem Cōm Cäng Hügel im Bezirk Mä Sruay, Provinz Chiang Rāi. Es war das erste Mal, dass er die Regenklausur mit Luang Pū Man Bhūridatto, dem Großen Phra Ācān, verbrachte. Das

war sein allergrößter Wunsch gewesen. Während der Regenklausur erhielt Luang Pū Brohm viel Auftrieb in seiner Praxis. Er war fest entschlossen, seinen Körper, sein Leben der Praxis hinzugeben. Q25

Etliche Mönche verbrachten die Regenklausur gemeinsam auf diesem Cōm Cäng Hügel: der Große Phra Ācān Man Bhūridatto als Leiter der Gruppe sowie seine Schüler Luang Pū Khāo Anālayo, Luang Pū Brohm Cirapuñño, Luang Pū Phra Mahā Thōngsuk Sucitto, Phra Ācān Manū, Phra Ācān Niam und Phra Ācān Kham. Q23

Als Luang Pū Brohm neu in den engeren Kreis der Schüler von Luang Pū Man eingetreten war, entschloss er sich, in der Praxis aufs Ganze zu gehen. Er wollte nur drei Körperstellungen einnehmen und zwar Stehen, Gehen, Sitzen. Das Liegen wollte er weglassen und gänzlich darauf verzichten, mit dem Rücken den Boden zu berühren. Damals wurde es ihm von Luang Pū Man verboten, weil diese Praxis übereilt und zu viel für seine Kräfte gewesen wäre. Der Körper hätte es nicht ausgehalten... Luang Pū Brohm war damals 48 Jahre alt... Der Ehrwürdige [Man] empfahl ihm, erst einmal Gehmeditation und Sitzmeditation zu praktizieren und den Geist so weit zu trainieren, bis er Festigkeit und Stärke erlangt hatte, und erst dann allmählich die Bemühungen zu steigern. Bei so einer Vorgehensweise würden sich Resultate von echtem Nutzen einstellen.

Als die Regenklausur kam, war Luang Pū Brohm zu allem bereit. Er bekam so viel Auftrieb davon, dass er an ein und demselben Ort zusammen mit einem Khrū Bā Ācān höchster Güte die Regenklausur verbringen durfte.

Luang Pū beschleunigte seine Bemühungen mit ganzem Einsatz, indem er die Übung der drei Körperstellungen – Stehen, Gehen, Sitzen – für die gesamten drei Monate auf sich nahm. Bei der Sitzmeditation saß er jedesmal lange. Bei der Gehmeditation hatte er das Gefühl zu schweben, als ob seine Füße den Erdboden nicht mehr berührten. Er fühlte sich leicht und unbeschwert. Er ging jedesmal viele Stunden lang, ohne dabei Erschöpfung oder Langeweile zu empfinden.

Nach der Regenklausur wurde er von Luang Pū Man vor allen Mönchsfreunden gelobt: „Than Brohm hat einen sehr hohen Energielevel. Er besitzt feste Entschlossenheit. Er hat mit äußerster Strenge praktiziert. Er gibt ein gutes Vorbild ab für alle Mönche, das diese sich zu Herzen nehmen sollten.“

Luang Pū Brohms engste Schüler berichteten später: „Im Verlauf der Regenklausur war sein Gehpfad zu einer drei Zoll tiefen Rinne geworden. Er hatte sich drei Monate lang nicht hingelegt. Er hatte Nichtwiederkehr verwirklicht, die Stufe des Anāgāmī.“ Es war Luang Pū Brohms zehnte Regenklausur. Q25

Ein malariaverseuchter Ort

In dieser Regenklausur war Luang Pū Khāo entschlossen, mit all seiner Kraft zur Sache zu gehen, aber er hatte die ganze Regenklausur über Fieber. Eines Tages, als Luang Pū Khāo mit einer Fieberattacke darnieder lag, herrschte ihn der Große Than Phra Ācān Man mit lauter Stimme an:

„Kontempliere gefälligst das Fieber! Was hast du denn davon, wenn du einfach nur so teilnahmslos daliegst und dich dem Fieber überlässt? Das Fieber ist die edle Wahrheit, die Wirklichkeit. Dem Tod kann keiner entgehen. Genau so verhält sich das auf der ganzen Welt.

Steh auf, übe Gehmeditation, strecke deine Sehnen ein wenig. Wenn du viel liegst, ist das schlecht für die Blutzirkulation, die Sehnen schrumpfen und verkümmern.

Dabei spielt es keine Rolle, bei wem du ordiniert worden bist. Der Ehrwürdige Devadatta ist vom Buddha ordiniert worden. Und weil er nicht auf die Lehre des Buddha gehört hat, ist er nach dem Tod in die Avīci-Hölle gestürzt. Du willst wohl zur Hölle fahren wie der Ehrwürdige Devadatta? Du liegst nur selbstzufrieden da, weil du nicht auf die Beine kommst. Und dann hältst du das auch noch für großes Mitgefühl dir selbst gegenüber!“ Q23

[Luang Pū Man empfahl ihm, Geist und Gefühl in der Kontemplation voneinander zu trennen. Luang Pū Khāo machte das zu einem Pfeiler seiner Praxis. Er genas nach einiger Zeit von seinem Fieber und etwa fünf Jahre später von der Krankheit der Unwissenheit.]

Nach Austritt aus der Regenklausur trennten sich die Wege der Mönche wieder. Luang Pū Mahā Thōngsuk bekam Anzeichen von Malaria, deshalb ging er nach Chiang Rāi, um sich auszukurieren. Als es ihm besser ging, kehrte er nach Wat Phra Dhātu Cōm Cäng zurück, aber es war kein einziger Mönch mehr da. Alle waren bereits in die Abgeschiedenheit gezogen. So blieb er eben alleine dort. Die ganze Zeit über kam nachts ein Tiger und störte ihn. Er kam ihm ziemlich nahe, tat ihm aber nichts. Er sah ihm

nur zu und verschwand dann wieder. Luang Pū erzählte: „Zuerst hat mir das Angst gemacht. Aber als wir uns aneinander gewöhnt hatten, war es mir egal.“ Q25

Wat Araññavivek

Phra Ācān Chōb Ṭhānasamo

Luang Pū Chōb zog nach seiner 12. Regenklausur im Jahr 1936 alleine los auf Thudong. Aus der Gegend von Löi-Petchabūn nahm er Kurs auf die Provinz Chiang Mai. Im Eiltempo marschierte er bei Tag und Nacht und benötigte nur neun Tage und neun Nächte bis er sein Ziel, die Provinz Chiang Mai, erreichte.

In der Regenzeit des Jahres 1937 verbrachte er die Klausur in Wat Pā Bān Pong im Bezirk Mä Täng. Es war seine 13. Regenklausur, und er war 37 Jahre alt. In diesem Kloster hatte sich Luang Pū Man Bhūridatto schon früher in Abgeschiedenheit aufgehalten, das erste Mal im Jahr 1928. In der Folgezeit hatten etliche Khrū Bā Ācāns der Kammaṭṭhāna-Linie hier vorbeigeschaut und die Regenklausur verbracht. Dieses Kloster war zu einem Zentrum und Treffpunkt der Meditationsmönche geworden. Heute ist aus Wat Pā Bān Pong das Kloster Wat Araññavivek (das jetzt zum Bezirk Inthakhin gehört) unter der Leitung von Luang Phō Plian Paññāpadīpo geworden.

Luang Pū Chōb erzählte von Wat Pā Bān Pong: „Dieses Kloster war *sappāya*, besonders gut geeignet für die Geistesentfaltung. Schon nach kurzer Zeit in Meditation wurde der Geist still und erreichte ganz leicht die Basis der Sammlung. Nach kurzer Zeit fiel es nicht mehr schwer, bis zum Morgengrauen zu sitzen. Bei der Gehmeditation stellte sich ein Gefühl ein, im Raum zu schweben. Dieser Ort war bestens geeignet, um sich in der Praxis voll einzubringen. Das ging nicht nur mir so. Auch andere Mönche erreichten genauso leicht die volle Sammlung, Appanāsamādhi. Es war also ein Ort, an dem Thudong-Kammaṭṭhāna-Mönche sich gerne aufhielten, in ununterbrochener Abfolge bis heute.“

In jener Regenklausur bekam Luang Pū einen edlen spirituellen Freund, *Kalyāṇamitta*, nämlich Luang Pū Thet Desaraṃsī als Leiter des *Samnaks**, der Vorträge hielt und den Gefährten in der Gruppe geschickte Mittel im Dhamma gab. Er ermahnte sie, sich nicht einfach nur dem Glück und der Selbstzufriedenheit in der Stillung des Geistes hinzugeben, son-

dern Weisheit einzusetzen, um die Herzenstrübungen zu kontemplieren und auszumerzen. Diese beiden Aspekte mussten vereint marschieren.

Khuṇying Surīphan [Luang Pū Chōbs spätere Unterstützerin und Biografin] notierte zu Luang Pūs Meditationspraxis in jener Regenklausur, was sie von ihm erfahren hatte:

„Für gewöhnlich sammelte sich Luang Pūs Geist tagelang, nächtelang bis zum Zustand der Festigkeit, Ṭhiticitta oder Appanāsamādhi, innerer Ruhe und Stille. Und wenn er von da aus in den Upacārasamādhi heraustrat, war das stets der Zustand, in dem er Wissen hervorbrachte und Gäste empfing. Der gesammelte Geist war wirklich machtvoll, aber die Weisheit war noch nicht gereift. Deshalb legte er in Wat Pā Bān Pong eine Pause beim Empfang äußerer Gäste ein und wandte sich der Untersuchung innerer Gäste zu.[64] Die Mittel der Weisheit erschienen zur rechten Zeit mit seiner Achtsamkeit, und er schnitt die Kilesas der Reihe nach in Stücke."

Nach dem Pavāraṇa-Tag zog Luang Pū von Wat Pā Bān Pong fort, erfüllt von besten Erinnerungen an diesen Ort. Q24

Phra Ācān Khāo Anālayo

1938

Nachdem der Große Phra Ācān Man Bhūridatto den Cōm Cäng Berg im Bezirk Mä Sruay, Chiang Rāi, verlassen hatte, zog er weiter nach Wat Pā Bān Pong (heute Wat Araññavivek). Der Große Phra Ācān trug Luang Pū Ōn Sī Sumedho auf, Luang Pū Khāo einzuladen, sich mit ihm in Bān Pong zu treffen. Es ergab sich aber, dass der Große Phra Ācān eine Einladung erhielt, die Regenklausur [anderswo] zu verbringen. Und so verbrachte Luang Pū Khāo die Regenklausur in Wat Pā Bān Pong zusammen mit anderen Bhikkhus. In jenem Jahr 1938 war Luang Pū Khāo 50 Jahre alt. Es war seine 14. Regenklausur im Dhammayut-Nikāya.

Luang Pū erzählte, dass er in Wat Pā Bān Pong seinen Einsatz in der Meditation steigerte. Er unterwarf sich besonderen Bemühungen in der Praxis, weitaus mehr, als es in den vorangegangenen Regenklausuren der Fall gewesen war. Er praktizierte in den drei Körperstellungen Stehen, Gehen und Sitzen und war nicht bereit, sich hinzulegen. Wenn er ein wenig schlafen wollte, schlief er im Sitzen. In einer Phase, in der dem Elementehaufen auch noch die Belastung durch Einschränkungen beim Essen auferlegt war, schaffte er es nicht, gänzlich auf Schlaf zu verzichten. Das Schlafen war zwar eine Zeitspanne mit schwacher Achtsamkeit, aber

dennoch war er nicht gewillt, seine Aufgabe niederzulegen, indem er sich selbst niederlegte. All dies, weil ihm die Ergebnisse dessen völlig klar wurden, sowohl auf dem Gebiet der Sammlung als auch auf dem Gebiet der Weisheit. Sein Herz erfuhr Stille und Festigkeit, seine Weisheit wurde subtil, spitz und scharf und erlangte eine Geläufigkeit, die über das normale Maß hinausging.

Luang Pū erzählte: „Im Sprachgebrauch eines Kriegers ausgedrückt, ging es um Sieg oder Niederlage im Kampf zwischen den Kilesas, die sich nur für die Matte und das Kissen interessierten, die sich nach dem Hinlegen sehnten, es sich so sehr wünschten, wie ein Mensch ohne Haltung, und den guten Eigenschaften von Vertrauen, Energie, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit. Die Kilesas ziehen und saugen den Mönch nieder auf Matte und Kissen."

Er hielt es für notwendig zu fasten. (Luang Pū sagte: „Das Fleisch eines Mönchs ist ein Leckerbissen für die Kilesas.")... Sein Körper war leicht, sein Geist war unbeschwert, selbst die Bemühungen fielen ihm leicht in den Erschütterungen des Gefechts mit den Kilesas. Er ließ sich von Leiden und Schwierigkeiten nicht einschüchtern im Ringen mit den Kilesas, die er als Feinde des Herzens ansah. [Q23]

Lehrer für Devas und Menschen

[Als Luang Pū Chōb von Wat Pā Bān Pong in Richtung Norden zog und Luang Pū Man von Wat Cōm Cäng in Richtung Wat Pā Bān Pong unterwegs war, kreuzten sich ihre Wege im Bezirk Phrāo.]

Der hochehrwürdige Luang Pū Chōb Ṭhānasamo erzählte einige Geschichten aus der Zeit, als er sich mit dem hochehrwürdigen Luang Pū Man Bhūridatto, seinem Khrū Bā Ācān, in der Dōk Kham Höhle aufhielt. Der Leser wird sich erinnern, dass die Dōk Kham Höhle der Ort war, an dem Luang Pū Man das Dhamma auf höchster Stufe verwirklicht und seine Arbeit nach der Wegführung der Buddhalehre erfolgreich abgeschlossen hatte. Luang Pū Chōb berichtete von folgenden Ereignissen:

„Ich meditierte dort Tag und Nacht ohne Müdigkeit oder Erschöpfung. Der Geist sog sich mit Meditation ganz und gar voll. Wenn ich an irgendeinem Punkt des Dhamma steckenblieb, sagte ich dem Großen Than Ācān Man unverzüglich Bescheid. Der Große Than Ācān war gerne bereit, den Weg zu erklären und schob keine Fragen zum Thema Geistesent-

faltung auf, um keine Zeit zu vergeuden. In der Geistesentfaltung gab es nur den Weg nach vorn, immer weiter.

Der Große Than Ācān schickte seine Mönche bei Einbruch der Nacht zum Schlafen. Spät in der Nacht ließ er sie wieder aufstehen und meditieren. Sie sollten nicht schlaff herumliegen wie Schweine und Hunde. Er sagte, dass spät nachts die Devas kamen, um Dhamma von ihm zu hören. Wenn sie dann Mönche wie niedergestreckt daliegen sähen, würden sie Anstoß daran nehmen und wären gar nicht inspiriert.

Beim Schlafen geben wir Menschen kein gutes Bild ab, wenn wir geistesabwesend und ohne Achtsamkeit sind. Manche Leute schnarchen und röcheln im Schlaf. Es gibt sogar Leute, bei denen das Hüfttuch hoch rutscht und sich in der Taille zusammenknüllt – kein schöner Anblick!

Also legte ich mich bei Einbruch der Nacht hin, wie der Große Than Ācān gesagt hatte. Spät in der Nacht stand ich auf, wusch mir das Gesicht, die Augen, rezitierte ein paar Texte und setzte mich hin zur Meditation. Das tat ich, bis es mir zur festen Gewohnheit wurde, deren Früchte sich bis heute auswirken...

In der Dōk Kham Höhle kamen die Devas jede Nacht und baten den Großen Than Ācān, ihnen Dhamma darzulegen. Und es waren viele: In manchen Nächten waren es Tausende, in manchen Nächten Zehntausende, in manchen Nächten sogar Hunderttausende, bis der ganze Erdboden bedeckt und der Himmel verdunkelt war."

(Luang Pū Dūn Atulo wurde einmal von seinen Schülern gefragt, wo die Devas denn Platz zum Sitzen finden würden, wenn gar so viele kämen. Luang Pū sagte: „Im Raum, den ein einziges Atom einnimmt, können sich acht Devas aufhalten." Eine genaue Auflistung steht in *Atulo – mai mī dai thiam*.)

Die folgende Geschichte wurde von einem aufwartenden Mönch nach einem Bericht von Luang Pū [Chōb] niedergeschrieben:

Luang Pū Chōb Ṭhānasamo erzählte, wie er einmal mit Than Luang Pū Man zum Teewald von Mä Sāy, Bezirk Phrāo, Chiang Mai unterwegs war. Luang Pū sagte seinen Schülern, die sich ihm angeschlossen hatten, sie sollten ausschwärmen und sich Lagerplätze nach ihrem Geschmack suchen. Luang Pū Chōb wählte eine Stelle unter einem Baum. Als er seinen Lagerplatz hergerichtet hatte, schickte er sich eilig an, nach Luang

Pū Mans Requisiten zu sehen, ob die anderen Mönche sich bereits ordnungsgemäß darum gekümmert hatten oder nicht. Als er bei Luang Pū Man eintraf, sagte dieser zu ihm:

„Than Chōb, sag allen Mönchen in der Gruppe, sie sollen nicht nördlich von diesem Wasserloch hier baden. Wenn sie Wasser aus diesem Wasserloch verwenden wollen, sollen sie es südlich davon entnehmen. Nördlich von unserem Lager ist es giftig. Wenn es jemand trinkt oder darin badet, könnte er krank werden. Im Wasser gibt es einen Spreiznacken, der Gift verspritzt hat. Sag allen Mönchen in der Gruppe, sie sollen nicht nachlässig sein, sie sollen keinen Lärm machen und viel Mettā für den Herrn des Wasserlochs aussenden."

Luang Pū Chōb fragte nach: „Mit Verlaub, Vater-und-Mutter Khrū Bācān, wer wird denn in diesem Wasserloch seinen Nacken gespreizt haben und zu welchem Zweck?"

Luang Pū Man gab zur Antwort: „In diesem Wasserloch wohnt ein Nāga mit falscher Ansicht, der nicht will, dass wir uns hier aufhalten. Er befürchtet, dass wir ihn von diesem Ort verdrängen. Deshalb hat er in diesem Wasserloch seine Nackenhaube gespreizt und Gift verspritzt. Er nimmt an, dass wir nichts davon wissen und unachtsam das Wasser trinken und benutzen werden, dann davon krank werden und anschließend von alleine von hier verschwinden."

Luang Pū Chōb beeilte sich, diese Information in der ganzen Gruppe zu verbreiten. Dann gingen sie südlich des Wasserlochs zum Baden, stets zu mehreren, um einander helfen zu können, falls einem etwas zustoßen sollte.

Dieser Nāga beobachtete Luang Pū Man und die Gruppe mit zornumwölktem Blick, verärgert darüber, dass sie in sein Gebiet eingedrungen waren und ihn störten. Luang Pū Chōb richtete seinen Geist öfter auf den Nāga aus, weil er wissen wollte, was dieser jeweils gerade unternahm. Er sah, dass der Nāga die ganze Zeit wütend war, sich aber nicht traute, näher zu kommen oder den Mönchen unmittelbar gefährlich zu werden. Er beschränkte sich darauf, das Wasser mit seinem Gift zu verderben.

Am ersten Tag tat Luang Pū Man so, als wüsste er nichts von den Vorgängen. Der Nāga fühlte sich unbeobachtet, aber in Wirklichkeit kannte der Ehrwürdige jeden seiner Gedanken und wusste um jede seiner Handlungen. Luang Pū Man leitete seine Mönche an, *Khandhaparitta* zu rezitie-

ren, einen Schutztext, der Wohlwollen hervorbringt, um Freundschaft mit Nāgas und diversen giftigen Tieren zu schließen. Die Mönche rezitierten wie geheißen und sandten Mettā für den Nāga aus, für den ansichtsverhafteten Herrn dieses Wasserlochs. Der Strom des Wohlmeinens, der von Luang Pū Man und den Mönchen ausging, durchdrang den Nāga; es war eine Strömung, so kühl und erquickend, wie er es vorher noch nie erlebt hatte. Da wurde dem Nāga sanft zumute und er ließ von seiner schlechten Meinung etwas ab. Aber nach wie vor beharrte er eisern darauf, der Herr des Ortes zu sein, der nicht so leicht bereit war, andere Personen hier zu dulden. Er beobachtete Luang Pū Man und seine Gruppe weiterhin argwöhnisch, wie es seinem törichten Wesen entsprach.

Am folgenden Tag gelangte Luang Pū Man zu dem Schluss, dass es nun angebracht sei, den Nāga zu belehren, damit dieser von seinem Standpunkt abließ. Also befahl er dem Nāga geistig, er solle sich zeigen. Der Nāga war total erschrocken, als ihm klar wurde, dass Luang Pū Man wusste, dass er ihn heimlich beobachtete. Woher konnte dieser Mensch das nur wissen, wo er als Nāga doch einen Astralkörper besaß? Er war noch nie einem Menschen begegnet, der über ihn Bescheid wusste. Der Nāga erschrak über alle Maßen und fürchtete sich sehr vor der übersinnlichen Macht von Luang Pū Man.

Als sich der Nāga zu erkennen gab, verhörte ihn Luang Pū Man: „Das warst doch du, der hier in diesem Wasserloch Gift verspritzt und seine Nackenhaube gespreizt hat, oder?“ Der Nāga gab zu, der Täter zu sein. Luang Pū Man fragte weiter: „Und wozu sollte das gut sein?“ Der Nāga antwortete: „Weil ihr hier gewaltsam in mein Hoheitsgebiet eingedrungen seid. Ich habe Gift verspritzt, um euch zu vertreiben, damit ihr schnell von hier verschwindet.“

Also hielt Luang Pū Man dem Nāga eine Standpauke: „Was du hier angerichtet hast, bringt überhaupt nichts Gutes ein. Andere zu schädigen und ihnen körperliches und geistiges Leid zuzufügen, schafft nur sinnlos schlechtes Kamma für dich selbst. Es bringt dir nichts Gutes ein, sondern führt dich immer mehr auf Abwege, als Frucht deines eigenen schlechten Kamma. Um so schlimmer, wenn du geläuterten Mitgliedern der Saṅgha Schaden zufügst. Das üble Kamma wiegt dann tausendmal schwerer. Als Resultat davon kannst du in der Hölle schmoren und braten. Und so leicht kommst du da nicht wieder heraus. Die Mönche, die hierher gekommen sind, führen nichts Böses im Schilde und wollen dir nichts zu Leide tun.

Sie alle kamen ausnahmslos hierher, um das Dhamma zur Leidbefreiung zu praktizieren. Wir kamen, um Dhamma zum Wohle der Wesen dieser Welt zu praktizieren, dich eingeschlossen. Statt diese segensreiche Gelegenheit beim Schopf zu packen, vergeudest du sie. Du schämst dich wohl gar nicht für das Ergebnis deiner schlechten Tat? Überlege es dir gut, mit all deiner Achtsamkeit und Weisheit, dann wirst du selber wissen, was gut und was böse ist. Lass dich nicht von deinem Zorn leiten, denn der lässt dich nur immer noch tiefer sinken."

Als der Nāga Luang Pū Mans Predigt vernommen hatte, schämte er sich für sein Tun. Er bat den Ehrwürdigen um Vergebung, weil er Angst vor schlechtem Kamma hatte, und kam dem Befehl nach, das Gift vollständig aus dem Wasser zu entfernen. Und dann bot der Nāga dem Ehrwürdigen seine Dienste an, für die gesamte Zeit seines Aufenthalts an diesem Ort. Luang Pū Man ließ den Nāga die dreifache Zuflucht nehmen und sich zur Gemeinschaft der Buddhisten bekennen. Q24

Nichts für ungut

[Luang Pū Man wanderte nun also nach seinem Aufenthalt mit dem Ehrwürdigen Chōb im Bezirk Phrāo nach Wat Pā Bān Pong weiter, um sich dort mit dem Ehrwürdigen Khāo zu treffen.]

Just zu jener Zeit lud Than Cao Khuṇ Somdet Phra Mahāvīravong (Phim Dhammadharo), der damals noch einen [niedrigeren] Rang als Phra Ñāṇadilok[65] bekleidete, den Großen Phra Ācān Man ein, die Regenklausur in Wat Cedī Luang im Stadtgebiet von Chiang Mai zu verbringen. Q23

[Luang Pū Man nahm die Einladung an. Es war eine Geste der Versöhnung von beiden Seiten, Ordensoberen und Kammaṭṭhāna-Mönchen. Außerdem erhoffte sich der Ehrwürdige Phim möglicherweise Hilfe vom Meister bei einer schwierigen Aufgabe.]

Im Jahr 1937 liefen in der ortsansässigen Saṅgha von Wat Cedī Luang in manchen Belangen die Ansichten aus dem Ruder. Seine Heiligkeit, der Saṅgharāja Kromluang Jirañāṇavong aus Wat Bovōrnivesavihāra bat den [späteren] Somdet [also den Ehrwürdigen Phim Dhammadharo], sich um Wat Cedī Luang zu kümmern, die Kontrolle zu übernehmen und Eintracht und Harmonie im Kloster wiederherzustellen. Im ersten Jahr seines Aufenthalts in Wat Cedī Luang konnte noch keine Einigung in der Saṅgha gefunden werden, was den Somdet in dieser Angelegenheit ziemlich de-

primierte. Hinzu kam, dass einige seiner engsten Freunde, darunter hochrangige königliche Beamte und lokale Aristokraten, ihn dazu bewegen wollten, den Mönchsstand zu verlassen und in den Staatsdienst einzutreten. In jener Phase dachte er: „Falls ich unverrichteter Dinge nach Wat Bovōrnives zurückkehren sollte, wird Seine Heiligkeit, der Saṅgharāja, der mir diese Aufgabe anvertraut hat, keine Zufriedenheit im hochehrwürdigen Herzen empfinden. Ich bin einfach zu dumm dazu.“ Er beschloss, den Mönchsstand zu verlassen und im Norden des Landes in den Staatsdienst einzutreten.

Der Tag kam, an dem er sich auf das Entroben vorbereitete. Er war entschlossen, am nächsten Morgen den Mönchsstand zu verlassen. In der Nacht kurz nach drei Uhr kam Than Phra Ācān Man und klopfte an die Tür seiner Kuṭi. Als der Somdet Than Phra Ācān Man erblickte, erschrak er zutiefst. Kreidebleich öffnete er die Tür mit zitternder Hand. Than Phra Ācān Man hielt sich zu der Zeit auf einem Gelände am Stadtrand von Chiang Mai auf (daraus wurde das heutige Wat Santidhamma). Der Ehrwürdige [Phim Dhammadharo] legte seine obere Robe an und verbeugte sich vor Than Phra Ācān Man. Dessen erster Satz war: „Than Cao Khuṇ, mach dir nicht solche abwegigen Gedanken. Deine derzeitige Arbeit wird in jeder Hinsicht erfolgreich sein.“ Than Phra Ācān Man hielt dem Somdet von kurz nach drei Uhr bis acht Uhr morgens einen Vortrag und gab ihm Rat. Than Phra Ācān Man wusste über alles Bescheid, über alle Grübeleien des Somdet im vorangegangenen Jahr in Wat Cedī Luang und über alle Ereignisse. Than Phra Ācān Man sagte dem Somdet, was er tun sollte. Er sagte ihm alles, erklärte ihm alles, bis der Somdet in jeder Hinsicht einverstanden war. Und von da an wagte er es nie mehr, ans Entroben zu denken.

Von da an widmete sich der Somdet fest entschlossen der Arbeit im Dienste der buddhistischen Religion. Er unterrichtete und lehrte die Bhikkhus und Novizen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen, die gesamte Bevölkerung. Schließlich war die Haupthalle in Wat Cedī Luang bei seinen Vorträgen immer brechend voll mit Zuhörern. Er wurde zu einem Anziehungspunkt für das Vertrauen und die Inspiration der Laien. Während der gesamten vier Jahre seines Aufenthalts in Wat Cedī Luang trug der Somdet am Sonntag jeder Woche das Dhamma vor.

Im Mönchsleben des Somdet gab es immer wieder Schlüsselerlebnisse im Zusammenhang mit Than Phra Ācān Man. Und jedesmal förderte und

unterstützte Than Phra Ācān Man den Somdet dabei. Er brachte ihn dazu, lebenslang im Schutz der Buddhalehre den heiligen Wandel zu führen. In der Folge wurde der Somdet zu einem wichtigen Förderer und Verbündeten der Kammaṭṭhāna-Mönche in der Linie von Than Phra Ācān Man. Q12

Pāṭimokkha

[Ein anderer späterer Somdet Phra Mahāvīravong, der Ehrwürdige Uan Tisso, war 1938 zwar kein Gegner der Waldmönche mehr, aber er brauchte noch ein paar Jahre, ehe er den Enthusiasmus seines Neffen, des Ehrwürdigen Phim Dhammadharo, teilen konnte.]

Die Khrū Bā Ācāns erzählen eine Begebenheit aus der Zeit im Norden, als Luang Pū Man einmal sieben oder acht Schüler zu einer Versammlung in Wat Cedī Luang mitnahm, bei der Cao Prakhuṇ Somdet [Uan Tisso] den Vorsitz hatte. Luang Pū Mans Gruppe saß schweigend und gesammelt in Reihenfolge der Seniorität. Ihre Roben sahen dunkel und gedeckt aus, nicht hell und glänzend wie die der Stadtmönche. Cao Prakhuṇ Somdet hob zu einer Frage an: „Ihr Mönche in den schwarzen Roben da hinten, ihr lungert doch die ganze Zeit im Wald herum. Haltet ihr da überhaupt miteinander Pāṭimokkha ab?“ Luang Pū Man als Führer der Gruppe gab höflich Auskunft: „Der Hochehrwürdige möge sich einen [Mönch als Vortragenden] aussuchen, vom Ersten bis zum Letzten.“ Cao Prakhuṇ Somdet wählte einen Mönch aus. Er glaubte nicht, dass einer Pāṭimokkha rezitieren kann, der immer nur mit geschlossenen Augen im Wald herumlungert.

Es zeigte sich, dass seine Annahme falsch war. Der Waldmönch, auf den er gedeutet hatte, rezitierte die Pāṭimokkharegeln flüssig und sicher, darüber hinaus auch noch mit korrekter und deutlicher Aussprache, viel besser, als zu erwarten war. Cao Prakhuṇ Somdet und die versammelte Saṅgha waren überaus erstaunt.[66] Q8

Elefanten und Gecken

Seit Than Phra Ācān Man Bhūridatto sich von der Gruppe seiner Schüler getrennt hatte und in den Norden nach Chiang Mai gegangen war, glich er einem weißen Elefanten, einem Leitbullen, einem Herdenführer, der seine Herde verlassen hat und alleine wandert, der sich mit dem Gewimmel seiner Nachkommen nicht weiter abgibt. Ganz allein auf sich gestellt,

sucht er seine Weidegründe nach eigenem Ermessen. Zartes Gras und klares Wasser bekommt er problemlos zu schmecken, einfach nur so viel, wie er braucht, um seinen eigenen Bedarf zu decken. Genauso hatte auch Than Phra Ācān Man Bhūridatto seine Gruppe verlassen und war alleine in die Waldeinsamkeit gewandert, im Norden thailändischen Gebiets.

Phra Ācān Fan [Ācāro] hatte ununterbrochen Sehnsucht nach Than Phra Ācān Man, seinem Lehrer, gehabt. Nach Ende der Regenklausur entschloss er sich, auf Thudong-Wanderschaft zu gehen. Er begab sich geradewegs zu seinem Than Phra Ācān in die Stadt Chiang Mai, weil er erfahren hatte, dass sich der Große Than Phra Ācān Man dort aufhielt. Phra Ācān Ōn [Ñāṇasiri] schloss sich bei dieser Reise an.

Als sie in Wat Cedī Luang ankamen, trafen sie den Großen Than Phra Ācān Man, der sie bereits erwartet hatte. Als Phra Ācān Ōn und Phra Ācān Fan auf ihn zugingen, begrüßte der Große Than Phra Ācān Man die beiden mit den Worten: „Huch, die Gecken-Mönche!“ Als Phra Ācān Fan das hörte, fuhr er zusammen und schämte sich zutiefst in seinem Innersten. Aber dann fasste er sich wieder und besann sich: „Wir haben einen Fehler gemacht; denn früher, als wir mit Than Phra Ācān Man zusammen waren, ließ er uns die Roben und die anderen Stoffrequisiten mit dem Kernholz des Jackfruit-Baumes (dunkelbraun) färben. Er hat uns nicht mit gelber Farbe vom Markt [das heißt, mit chemisch hergestelltem Farbpulver] färben lassen.“ Aber zu jener Zeit waren die Roben und alle anderen Stoffrequisiten der beiden Ācāns ausnahmslos quietschgelb gefärbt. Hinzu kam auch noch, dass ihre Schalendeckel mit auf Hochglanz poliertem Perlmutt kunstvoll verziert waren. Deshalb hatte der Große Than Phra Ācān sie so angesprochen. Aber er hatte die Wahrheit gesagt. Er hatte die Dinge nur beim Namen genannt. Phra Ācān Ōn schämte sich sehr. Er sagte: „Ich werde den Schalendeckel in den Wald schmeißen.“ Aber hinterher war er der Ansicht, dass er das Perlmutt ja nicht selbst eingelegt und poliert hatte, sondern ein anderer hatte das besorgt. Somit sollte es in Ordnung sein, ihn zu benutzen.

Am Tag darauf hackten die beiden Mönche also Jackfruit-Holz zu Schnitzeln, kochten sie aus und dickten den Sud ein, bis er am Ende eine gute Färbeflüssigkeit ergab. Dann wuschen sie die gelbe Farbe aus ihren Roben und Stoffrequisiten heraus und färbten sie mit der vorbereiteten Jackfruit-Soße, bis sie die gewünschte dunkelbraune Farbe angenommen hatten.[67] Q12

Geschichten aus Mä Kōi

[Nach der Regenklausur in Wat Cedī Luang wanderte Luang Pū Man zurück in den Bezirk Phrāo. Unterwegs hielt er sich für eine Weile im Wald bei Mä Joh auf, wo der Ehrwürdige Rian Varalābho für kurze Zeit zu ihm stieß. In der Nähe der Bezirkshauptstadt Phrāo entwickelte sich ein weiteres Zentrum für Waldmönche auf dem Gelände des aufgegebenen Klosters Pā Däng, unweit vom Dorf Mä Kōi. Das Grundstück und einige Kuṭis waren bereits 1935 gestiftet worden. 1939

In der Zeit von Ende 1938 bis Frühjahr 1940 hielten sich dort einige Mönche bei Luang Pū Man auf, aus denen später wichtige Khrū Bā Ācāns wurden: Luang Pū Fan Ācāro, Luang Pū Khāo Anālayo, Luang Pū Brohm Cirapuñño, Luang Pū Sim Buddhācāro, Luang Pū Füang Jotiko und Luang Pū *Cia' Cundo**. In einer lokalen Quelle werden außerdem der mysteriöse Luang Pū Sān Dhammasāro und Luang Pū Ōn Ñāṇasiri genannt. Nach Luang Pū Mans Abreise weilten dort noch Luang Pū Cām Mahāpuñño und Luang Pū Wän Suciṇṇo.

Das Būraphācān-Buchprojekt hat seinen Sitz in Mä Kōi. Es verwundert also nicht, dass in der Buchreihe viele Anekdoten zu diesem Kloster zu finden sind, darunter einige seltsame Geschichten. Eine kleine Auswahl:]

Die Entstehung des Klosters

Vater Sāng Nōng [ein Edelsteinhändler aus Phrāo] traf [auf der Rückkehr von einer Handelsreise nach Burma] einen Bhikkhu, der sich verlaufen hatte. (In der Sprache des Nordens nennt man Leute, die schon einmal als Novize ordiniert waren *Sāng*; ehemalige Bhikkhus heißen *Nān*). Er lud den Mönch ein: „Phra Khuṇ Cao möge mit mir nach Phrāo weiterwandern. Ich werde einige Unterkünfte für die Dhammapraxis bauen und biete mich als Laienunterstützer in allen Belangen an."

Vater Sāng Nōng Aṭharat richtete einen Lagerplatz am Ende der Felder von Bān Mä Kōi her und schickte einen seiner Träger, einen Lāhu, als Boten zu Mutter Usā Aṭharat [der Besitzerin des Geländes] in die Stadt Phrāo. Sie trommelte etliche Zimmerleute zusammen. Sie selbst bereitete diverse Gerichte zu und trug sie nach Bān Mä Kōi. Als der Bhikkhu sein Mahl beendet, den Essensegen und die Ethikregeln gegeben hatte, erzählte er Mutter Usā, er heiße Phra Man und komme aus dem Isān. Er sei unterwegs von Chiang Dāo nach Mä Täng vom richtigen Weg abgekommen.

Warum Luang Pū sich verlaufen hatte

Die Leute aus dem Volk der Lāhu erzählten Mutter Usā, dass sie am Morgen gesehen hatten, wie dieser Mönch mit einem Hund sprach. Sie fragte den Mönch: „Phra Khuṇ Cao kann wohl mit Hunden reden?“ Luang Pū Man erzählte ihr, dass er am Vortag nach dem Essen Gehmeditation praktiziert hatte. Da sei eine säugende Hundemutter auf ihn zugekommen. Er wusste sofort, dass dieser Hund der Grund dafür gewesen war, dass er sich verlaufen hatte. Also durchtränkte er die Hündin mit Mettā.

Drei Tage später kamen wieder Lāhus vorbei, um Mutter Usā Chilischoten zu verkaufen. Sie erzählten, dass der Hund, mit dem der Mönch gesprochen hatte, gestorben war. Mutter Usā erzählte es dem Mönch weiter. Luang Pū sagte zu Mutter Usā: „Meine große Schwester ist jetzt über die Frucht ihres Kamma hinaus.“

In grauer Vorzeit

Über diesen Ort erzählen die Khrū Bā Ācāns viele interessante Geschichten, zum Beispiel, dass er schon früher ein Aufenthaltsort von Luang Pū Man gewesen war, als er in einem früheren Leben mal ein Wildschwein war. Es gab eine große Jagdveranstaltung, und jenes Wildschwein fiel einem Jäger zum Opfer. In diesem Leben nun kehrte Luang Pū Man in sein früheres Revier zurück. An besagter Stelle wurde jetzt seine Kuṭi und sein Gehpfad gebaut, auf dem Gebiet des heutigen Wat Pā Ācān Man.

Die neuere Geschichte des Klosters

Nach 1942 waren die Schüler von Luang Pū Man größtenteils in den Isān zurückgekehrt oder hatten an anderen Orten Samnaks gegründet. Das Saṅgha-Samnak Bān Mä Kōi wurde aufgegeben und kehrte in seinen früheren Zustand als aufgegebenes Kloster zurück.

Später wurden zwei neue Klöster aus dem Ort, der einst das Saṅgha-Samnak Bān Mä Kōi bzw. das aufgegebene Kloster Pā Däng gewesen war: Wat Mä Kōi, ein Dorftempel, der von der Mahānikāya-Saṅgha bewohnt wird, und Wat Pā Ācān Man, ein Waldkloster, das von der Dhammayut-Saṅgha bewohnt wird. Die beiden Klöster sind wie Geschwister, sie grenzen aneinander.

Die Stelle, an der einst Luang Pū Brohms Kuṭi stand, liegt heute auf dem Gebiet von Wat Mä Kōi. Das Gelände von Luang Pū Mans Kuṭi und Gehpfad liegt auf der Seite von Wat Pā Ācān Man.

Segen im Sitzen

Diese Geschichten beruhen auf Aufzeichnungen von Frau Suphatbongkot Prathummaṇī, einer Nichte von Mutter Usā. Frau Kim Hiang Tanpradit aus Phrāo hat das Heft mit den Notizen direkt an mich [den Herausgeber Herrn Paṭhom] geschickt. Die folgende Geschichte beruht auf einem Briefwechsel von Frau Kim Hiang Tanpradit mit dem Herausgeber. Sie schrieb:

„Ich war damals zehn und erinnere mich genau, wie Luang Pū die Mönche auf dem Almosengang zum Markt anführte. Vater Nōi Caimā, dessen Haus am Weg zum Kremationswald stand, stellte schnell Stühle entsprechend der Anzahl von Mönchen bereit, damit sie sich ausruhen konnten. Sie mussten wohl müde sein, weil sie von Mä Kōi bis in die Stadt gelaufen kamen. Dann rief er uns herbei: „Die Wald-Tu Caos sind da!"

Als ich ihn (Luang Pū Man) zum ersten Mal sah, erinnerte ich mich: Diesem Mönch habe ich doch schon einmal Almosen gegeben. Er war klein, aber von ehrfurchtgebietender Haltung.

Da gab es etwas Merkwürdiges, und zwar: Falls er nach dem Empfang der Almosen im Stehen den Segen gab, forderte er uns auf, im Stehen den Segen zu empfangen. Ich dachte, es sei doch respektvoller, dabei mit zusammengelegten Händen zu hocken. Warum ließ er uns dann stehen?

Als ich schon über 50 Jahre alt war, reiste ich nach Sri Lanka. Wenn die Mönche dort chanten, stehen die gläubigen Inder mit zusammengefalteten Händen da, bis die Mönche fertig sind, und setzen sich erst dann hin. Ich dachte, es sei eine indische Sitte und habe niemanden danach gefragt. Als Gelehrter können Sie mir das vielleicht erklären?"

Der „Gelehrte" wusste auch keine rechte Antwort und reichte die Frage weiter. Phra Khrū Patcharapaññāphisuddh aus Wat Pā Suddhāvās, Sakon Nakhōn, antwortete in seinem Brief vom 9. Juni 2006:

„Zur Frage: Warum ließ Luang Pū Man die Laien beim Empfang des Segens nicht sitzen, wie es bei den einheimischen Mönchen seit jeher Sitte ist? Die Laien kennen den Vinaya der Saṅgha nicht. Mit zusammengelegten Händen beim Empfang des Segens zu sitzen, bringt dem Mönch einen Dukkaṭa-Regelverstoß ein, der im Text der Sekhiya-Regeln im Abschnitt über das Dhammalehren festgehalten ist. Die betreffende Regel lautet:

Na ṭhito nisinnassa agilānassa dhammaṃ desissāmī'ti sikkhā karaṇīyā. Das bedeutet: Wenn ich stehe, werde ich einen Sitzenden, der nicht krank ist,

kein Dhamma lehren – eine Schulung, die zu befolgen ist. Luang Pū Man schützte sich davor, einen Dukkaṭa-Verstoß gegen diese Regel zu begehen, indem er die Laien aufstehen und mit zusammengelegten Händen stehen ließ."[68] Q25

Monastisches Training

Der Ehrwürdige Cia' Cundo

Luang Pū Cia' machte sich nach Ende der Regenklausur 1939 von Canthaburī aus auf den Weg, zusammen mit Luang Pū Füang Jotiko, einem gleichaltrigen Mönchsfreund, um sich Luang Pū Man im aufgegebenen Kloster Pā Däng anzuschließen. Zu der Zeit hatte Luang Pū Brohm Cirapuñño die Verantwortung der Klosterführung und Luang Pū Man war der Seniormönch. Luang Pū Cia' erzählte, wie er sich zum ersten Mal vor Luang Pū Man verbeugte:

„Gleich nach Betreten des Klosters sah ich gerade vor mir eine kleine Hütte, ein Krathōm, grasgedeckt, mit Wänden aus gewobenen Bambusstreifen und Blättern. Der Boden war aus Bambus. Es sah so aus, als ob hier viele Mönche lebten, weil es hier so über alle Maßen sauber war... Als ich auf jene Hütte zuging, war da ein Mönch von kleiner Statur, allem Anschein nach ein Ordensälterer. Er saß da, hatte die obere Robe angelegt, mit einer Schulter frei, und machte den Eindruck, als ob er jemanden erwartete. Er saß auf einer kleinen Pritsche aus Bambus, gewobenem Bambus und gespaltenem Bambus (Fāk), dem Zugangsweg zugewandt. In meinem Herzen war mir sofort klar: Das ist Luang Pū Man!

Ich ging hin, um mich zu verbeugen, und da fragte er: >>Wo kommst du her?<< Ich sagte ehrerbietig: >>Aus Canthaburī, wo ich bei Than Ācān Kongmā und Than Ācān Lī war.<< [Der Ehrwürdige Cia' berichtete ohne Umschweife von seinen meditativen Erfahrungen und fragte Luang Pū Man nach der weiteren Marschroute – siehe Kurzbiografie:]

>>Khrūbācān, ich kontempliere den Körper, bis das Herz in Stücke fällt.<< Luang Pū hörte unbewegt zu. Er saß einfach nur still da, erhob keine Einwände gegen das, was ich erzählte, nicht ein einziges Wort. …Ich erzählte ihm von meinen Erfahrungen in der Meditation: >>Im inneren Zustand jener Stufe war plötzlich alles wie abgerissen, alle Welten waren weg, es blieb nichts mehr übrig, sogar mein Körper war weg. Es blieb einzig und allein nur der echt geläuterte Zustand des Herzens übrig. Und

nach all diesen Erlebnissen möchte ich nun gerne wissen [wie es weitergeht].<< Er sagte: >>Aha! Ja, mach es genau so. Kontempliere weiter so, marschiere immer so weiter.<<"

Nissaya

Nachdem Luang Pū Cia' Cundo Antwort auf seine Fragen zur Geistesentfaltung von Luang Pū Man erhalten hatte, fasste er großes Vertrauen zu ihm und entschloss sich, ihn um Nissaya zu bitten, um sich ihm als Schüler anzuvertrauen.

Nach dem Dhammagespräch richtete er alles her, um seine Unterkunft zu beziehen. Gegen Abend duschte er und kam dann, um eine Belehrung anlässlich seiner Bitte um Nissaya zu empfangen, wie es in einer strikt praktizierenden Saṅgha üblich ist. Luang Pū Cia' berichtete:

„Meine Bitte und sein Gewähren von Nissaya war Ausdruck dessen, dass er mich als Schüler akzeptierte. Es war jetzt seine Verantwortung, mich zu schulen, und es war meine Verantwortung, ihm zu gehorchen und ihm aufzuwarten. Er sagte Folgendes über Nissaya: >>Ein Bhikkhu, der noch keine fünf Regenzeiten hat, gilt als neuer Bhikkhu, selbst wenn er schon viel weltliche Wissenschaft und auch Dhamma studiert hat. Wenn er nicht Nissaya bei seinem Upajjhāya oder Ācariya nimmt, ist das eine falsche Vorgehensweise, die der Buddha verboten hat.<< … Nach seinen Ausführungen zum Thema Nissaya sprach Luang Pū Man über die monastischen Pflichten und das Aufwarten."

Pflichten und Aufgaben

„Die Lehrweise des Ehrwürdigen bestand nicht darin, recht viele Worte zu machen, sondern es vorzumachen. Dieses und jenes wurde eben so und so gemacht. Bei der Ausübung der täglichen Pflichten war es Than Phra Ācān Man zur Natur geworden, seinen Schülern ein Vorbild zu sein, und er leitete sie dazu an, sich diese Pflichten zur Gewohnheit zu machen:

Am Morgen aus der Kuṭi kommen, die Pflichten des Fleischleibes erledigen, das Gesicht waschen, den Mund ausspülen und die Requisiten zum Essensgebäude bringen. Wenn es Zeit zum Almosengang war, die Roben geschlossen anlegen, sich die Schale umhängen und ins Dorf gehen. Nach dem Almosengang die Schale und Roben herrichten, das Essen, das gegeben wurde, ordentlich arrangieren und sich hinsetzen zur Essenskontemplation und um eine *Anumodanā** zu geben. Danach wurde gegessen.

Zurück zur Kuṭi, körperlichen Bedürfnissen nachkommen, ein wenig ruhen. Dann aufstehen, Gesicht waschen, ein paar Texte rezitieren, die Widerlichkeit der Elemente in der Nahrung kontemplieren, den Gebrauch der Requisiten reflektieren. Anschließend den Geist von den Hindernissen reinigen und in Samādhi sitzen, bis es genug war.

Um drei oder vier Uhr nachmittags das Klostergelände fegen, Brauch- und Trinkwasser schöpfen und bereitstellen. Duschen und den Körper von Staub und Verschmutzung reinigen, danach Gehmeditation bis zum Einbruch der Nacht praktizieren. Nachts quetschten sich die Schüler, einer nach dem anderen, in die Kuṭi des Meisters. Er lehrte und schulte Achtsamkeit und Weisheit, bis es genug war. Die Schüler offerierten ihm eine Massage, bis es genug war. Dann schickte er alle weg. Jeder ging für sich in seine Hütte, rezitierte ein paar Texte, übte Sitzmeditation und legte sich gegen 22 Uhr zum Schlafen. Dann wieder: Um drei Uhr morgens aufstehen, das Gesicht waschen, den Mund spülen und so weiter.

Der Ehrwürdige hielt sich an das Prinzip: >>Wenn die Pflichten ernst genommen werden, kann man von Ethik sprechen. Ethik ist der erste Schritt zur Praxis.<< Er sagte in seinem Heimatdialekt: >>Wennsd dein Agger ned gscheid bschdellsd, nocherd gibds aa kanne Erpfl.<< (Erpfl = Kartoffeln). Das war ein Gleichnis aus der Landwirtschaft: >>Wenn man sich korrekt um das Vorbereiten des Ackerbodens und das Stecken der Saatkartoffeln kümmert, kann man eine gute Ernte erwarten.<< So verhält sich das."

Luang Pū Cia' erzählte noch: „Als ich beim Ehrwürdigen in Chiang Mai (in Bān Mä Kōi) war, gab es nur ein paar Mönche: mich, Than Füang, *Khrū Bā** Thōng Pān, Than Śrī und den Novizen Āy (später: Luang Pū Kham Āy)." nach Q25

Malaria

Māgha Pūjā in Wat Cedī Luang

Luang Pū Cia' erzählte von seiner Tätigkeit als Aufwärter von Luang Pū Man: „Nach den ersten zwei Monaten bei Than Phra Ācān Man, kurz vor
1940 Māgha Pūjā, schickte Somdet Phra Mahāvīravong – damals noch Cao Khuṇ Phra Rājakavī (Phim Dhammadharo)[69] – aus Wat Cedī Luang ein Einladungsschreiben an Than Phra Ācān Man. Er wollte, dass Than Phra Ācān zur Māgha Pūjā Feier herunterkam, die unter Beteiligung Seiner

Heiligkeit, des [neuen] Saṅgharāja, Somdet Phra Vajirañāṇavong (Chün Sucitto) stattfinden sollte. Aber zu jenem Zeitpunkt war Than Ācān so heftig an Malaria erkrankt, dass der Arzt ihm davon abriet. Also schickte Than Phra Ācān Man mich, um an seiner Stelle dieser Verpflichtung nachzukommen, und gab mir einen Brief mit. Er trug mir auf: >>Than Cia', nimm bitte für mich an der Zeremonie teil, erweise dem Somdet Respekt und erkundige dich nach seinem Befinden.<<"

Von Herz zu Herz

„Ich nahm seinen Auftrag entgegen und führte ihn unter Tränen aus. Unterwegs machte ich mir die ganze Zeit Sorgen. Ich befürchtete, dass jene, die sich um ihn kümmerten, seinem Wesen und Charakter nicht gerecht würden. Ich tat alles, damit er am Leben blieb, ohne Ermüdung in Körper oder Herz. Ich kümmerte mich, passte auf, pflegte, half, setzte mich ein, unterstützte und sah nach dem Rechten in jeder Hinsicht. Alle *Kiccavattas** mussten erledigt sein und Körper und Herz in jedem Augenblick bereit. Ich widmete ihm mein Leben. Selbst für meine Eltern hatte ich das früher nicht auf diese Weise getan.

Ich duschte ihn, massierte ihm die Glieder, wusch die Wäsche, kochte Wasser, putzte seine Requisiten und Gebrauchsgegenstände, machte ständig alles sauber und ordentlich. Nichts davon entging der Praxis zum Zweck, die *inneren* Dinge aufzupolieren. Im Augenblick des Verrichtens war das Herz auf die tiefere Bedeutung gerichtet. Vorsicht ohne Nachlässigkeit oder Fehler war erforderlich. Da war nicht einmal ein Hauch von Unlust oder Gedanken, es sei unangenehm oder schwierig. Wenn ich daran zurückdenke, muss ich mich selber wundern!

Als ich meine Aufgabe [in Wat Cedī Luang] erledigt hatte, so wie er es mir aufgetragen hatte, eilte ich zurück und stellte mich ihm sofort wieder zur Verfügung."

Im McCormick Krankenhaus

„Als Than Phra Ācān Man an Malaria erkrankte, war ich (Luang Pū Cia') sein *Gilāna-Upaṭṭhāka* (Krankenpfleger). Er aß drei Tage lang nichts. Der Grund für die Verschlimmerung war eine Einladung alter Unterstützer zu einer Tham Bun Veranstaltung. Aus Mettā ging er hin. Anschließend war er schwer krank. Die Malaria stieg ins Gehirn.

In Mä Kōi wurden die Symptome immer heftiger. Nān Däng lud ihn ein, sich im McCormick Krankenhaus in Chiang Mai behandeln zu lassen. Damals gab es keine Straße. Man musste zu Fuß gehen. Ich hängte mir beide Almosenschalen um, meine eigene und seine, und folgte ihm. (Die Wegstrecke von Phrāo bis Chiang Mai betrug etwa 100 Kilometer durch Wald und Gebirge.)

Er benutzte einen Gehstock und ging schnell ...tock ...tock. Halb ging ich, halb rannte ich, konnte ihm aber nur mit Mühe folgen. Er konnte wirklich viel ertragen. So schwer krank ging er noch nach Chiang Mai, als wäre nichts dabei."

Der Ehrwürdige übernachtete erst einmal in Wat Cedī Luang und ging dann ins McCormick Krankenhaus. Nān Däng und Nān Brohm und weitere inspirierte Anhänger aus Chiang Mai hatten alles arrangiert. Das McCormick Krankenhaus war das modernste Krankenhaus der Stadt. Es war im Besitz ehemaliger christlicher Missionare. Wer dort aufgenommen werden wollte, musste schon hinlänglich bedeutend sein.

Kurz nach seiner Aufnahme ins Krankenhaus stattete Than Cao Khuṇ Phra Rājakavī (Phim Dhammadharo) aus Wat Cedī Luang einen Krankenbesuch ab. Than Cao Khuṇ bat einen Arzt der neuzeitlichen Medizin, sich um den Patienten zu kümmern, ihm diverse Injektionen zu geben, ihn nach ganzem Können zu behandeln. Eines Tages flüsterte er Than Cao Khuṇ zu: „Ich bin mit meinem Latein am Ende. Er wird es wohl nicht überleben. Die Symptome sind einfach zu heftig." Als der Arzt gegangen war, rief Than Phra Ācān Man Than Cao Khuṇ Phra Rājakavī zu sich und fragte: „Was hat der Arzt gesagt?" Than Cao Khuṇ erzählte es ihm ohne Umschweife. Da sagte Than Phra Ācān Man: „An dieser Krankheit werde ich nicht sterben. Lass dein Herz nicht sinken!"

Anschließend teilte er ihm seinen Wunsch mit. Er habe nach eingehender Kontemplation herausgefunden, dass diese Krankheit mit Dhammamedizin bekämpft werden konnte, und zwar an einem abgeschiedenen Ort nahe der Stadt Chiang Mai namens Pā Pö'. Dort wollte er hin. Cao Khuṇ Phra Rājakavī entsprach seinem Wunsch.

Kurz gesagt, Luang Pū Man kurierte das Fieber bei Bān Pā Pö' im Bezirk Sāraphī. Er kurierte die Krankheit mit Dhammamedizin bis zur völligen Genesung. Dann wartete er dort bis Mai 1940, bis ihn eine Gruppe von Schülern aus dem Isān in Empfang nahm. Q25

Beschwörung

Bereits etwa 1939 hatte Than Phra Ācān Thet Desaraṃsī den Weg bereitet, den Großen Than Phra Ācān zur Rückkehr in den Isān zu bewegen. Er brachte folgende Argumente vor: „Der Große Than Phra Ācān hält sich nun schon seit mehr als zehn Jahren im Norden auf, hat Abgeschiedenheit bekommen und viele Resultate für sich selbst auf dem Weg des Herzens erzielt. Es ist nun an der Zeit, dass sich der Ehrwürdige seiner mehr als 800 Schüler erbarmt, die derzeit im Isān ernsthaft praktizieren. Den meisten seiner vielen Schüler ist es nicht möglich, dem Großen Than Phra Ācān in den Norden zu folgen, um seine Anleitung zu erhalten." Q19

Als Than Ācān Thet seine Fühler ausgestreckt hatte, um den Ehrwürdigen zur Rückkehr in den Isān zu bewegen und sich seiner Sache schon ausreichend sicher war, hatte er noch einen Brief für Than Cao Khuṇ Dhammacedī (Cūm Bandhulo), den Abt von Wat Bodhisomphōn, der Than Ācān Thets große Hoffnung und Freude war.[70]

Und so fuhr Than Cao Khuṇ Dhammacedī schließlich selbst nach Chiang Mai hinauf. Than Ācān Man traf sich mit Than Cao Khuṇ Dhammacedī in Wat Cedī Luang. Than Cao Khuṇ Dhammacedī verbeugte sich und brachte seine Bitte vor, Than Ācān Man möge in den Isān zurückkehren. Dieser willigte ein; er werde sich, wie gewünscht, auf die Reise machen. Q3

Ein Student namens Bua

In der Phase, als der Ehrwürdige *Bua Ñāṇasampanno** noch studierte, hatte sich der gute Ruf von Luang Pū Man Bhūridatto [durch seine Abwesenheit von der Mehrzahl seiner Schüler] auch nicht einmal ein bisschen abgenutzt, sondern sich im Gegenteil von der Provinz Chiang Mai aus in alle Lande verbreitet. Er galt als ein bedeutender Mönch, und die meisten, die über ihn sprachen, brachten ihn nicht mit Dhamma der gewöhnlichen Stufe in Verbindung, sondern sagten ihm die Stufe eines Arahants nach.

[Luang Tā Mahā Bua:] „Alle Khrū Bā Ācāns, die je mit ihm zusammen waren, sagten einhellig und ohne Ausnahme: >>Than Ācān Man ist ein Edler.<< Ich wollte es genauer wissen: >>Ein Edler welcher Stufe denn? Es gibt doch mehrere Arten von Edlen.<< – >>Na, ein Arahant natürlich!<< so sagten sie. >>Ein Arahant!<< Das war ja noch besser!"

Der Ehrwürdige Bua war also fest entschlossen: „Wenn ich fertig studiert habe, so wie ich es gelobt habe, werde ich danach trachten, zur Praxis in die Samnaks zu ziehen und bei Luang Pū Man zu lernen und zu üben, um die Punkte des Zweifels, die in meinem Herzen vergraben liegen, herauszuschneiden."

Eine günstige Gelegenheit ergab sich, als der Ehrwürdige Bua zum Studium der Dhammatheorie nach Chiang Mai reiste. Zufällig kam er zur selben Zeit dort an, als Than Cao Khuṇ Dhammacedī (der Ordinationsvater von Luang Tā) Luang Pū Man persönlich bat und einlud, die Regenklausur in der Provinz Udōn Thānī zu verbringen. Luang Pū Man nahm aus Mettā diese Einladung an.

[Luang Tā Mahā Bua:] „Er war zwei oder drei Tage vor mir angekommen. Er war krank gewesen und hatte sich in Bān Pā Pö' aufgehalten. Er kam heraus, weil er eine Einladung von Than Cao Khuṇ, meinem Upajjhāya, erhalten hatte. Sie waren verabredet, sich in jenem Monat, zu jener Zeit zu treffen.

Als ich erfuhr, dass sich der Ehrwürdige in Wat Cedī Luang aufhielt, reichte das schon, dass die Freude in mir überfloss. Ich fragte einen Mönch, auf welcher Route der Ehrwürdige um Almosen gehen würde... Es war mir egal, ob ich ihm von Angesicht zu Angesicht begegnen würde oder nicht. Ich war schon damit zufrieden, ihn heimlich aus der Entfernung zu beobachten.

Am nächsten Morgen beeilte ich mich, vor ihm von der Almosenrunde zurück zu sein, und beobachtete den Weg, auf dem er vorbeikommen sollte. Ich musste nicht lange warten. Jener Mönch kam vorbei und sagte: >>Er kommt jetzt! Da drüben, er passiert gerade die Klostermauer.<<

Ich ging schnell in mein Zimmer. Es gab da einen Spalt, durch den ich ihn beim Vorbeigehen sehen konnte. Also lugte ich heimlich hindurch... Als ich ihn dann tatsächlich sah, wuchsen mein Vertrauen und meine Inspiration gewaltig an. Er war wie ein Waldhuhn, geschmeidig und behände, mit scharfem Blick. Ich sah ihn voller Begeisterung an: >>Das ist ja wirklich eine abgefahrene Situation!<< Den Moment habe ich nie vergessen. Aber ich habe keine Ahnung, wieso er mich sehen konnte."

Abschied von Chiang Mai

Wat Cedī Luang war der Ort, an dem der Ehrwürdige Bua zum ersten Mal in seinem Leben einen Dhammavortrag von Luang Pū Man hören konnte. Es war auch noch der *Vesākha Pūjā** Tag. An jenem Tag lehrte Luang Pū Man ganze drei Stunden lang Dhamma, und der Ehrwürdige Bua hörte fasziniert zu.

Nicht lange danach machte sich Luang Pū Man mit einer Gruppe seiner Schüler auf den Weg mit Ziel Udōn Thānī. Was den Ehrwürdigen Bua betrifft, er musste in Wat Cedī Luang noch weiter studieren: Pāli und das Studium zum Dhammaexperten im Doppelpack. Q11

[Zwei Jahre später wurde der Ehrwürdige Bua als frisch examinierter Mahā einer der wichtigsten Schüler von Luang Pū Man.]

Phra Ācān Mans Reise zurück in den Isān erforderte keine großen Vorbereitungen. Er brauchte nur seine acht Requisiten eines Thudong-Mönchs zu packen, und der Fall war erledigt. Than Cao Khuṇ Dhammacedī war schon vorher abgereist. Der Ehrwürdige gab seinen Schülern die Abreise bekannt. Einige blieben zurück, andere folgten ihm bei seiner Rückkehr. Q3

Rückreise

Während er mit dem Zug unterwegs war, verbrachte er die Zeit teils mit Kontemplation, teils mit Samādhipraxis. Selbst wenn er sich unterhielt oder die äußere Umgebung betrachtete, hielt er seinen Geist gesammelt und achtsam.

Kein Konflikt mehr mit Somdet Uan

Als der Ehrwürdige in Bangkok ankam, machte er Zwischenstation in Wat Bōromnivās. Than Cao Khuṇ Upālīguṇūpamācariya (Siricando Can), der Abt von Wat Bōromnivās, der den Ehrwürdigen seinerzeit dazu bewogen hatte, nach Chiang Mai zu gehen, war inzwischen gestorben. Und so musste sich der Ehrwürdige damit begnügen, Than Somdet Mahāvīravong (Tisso Uan) anzutreffen, der die Stelle des Abtes von Wat Bōromnivās eingenommen hatte. Dieser war von Than Ācān Man sehr inspiriert, zum einen, weil er sich schon bei einem früheren gemeinsamen Aufenthalt in Wat Bōromnivās von dessen monastischer Etikette überzeugt hatte, zum anderen, weil Than Ācān Man von Than Cao Khuṇ Upālī stets hoch gepriesen worden war.

Dieses erneute Zusammentreffen war eine schöne Gelegenheit, Fragen zu Punkten der Praxis zu stellen, die nützlich und wegweisend für die weitere Geistesschulung waren. Aus diesem Grund nutzte der Somdet während Than Ācān Mans Aufenthalt in Wat Bōromnivās jede Gelegenheit zu regelmäßigen privaten Unterredungen über die Dhammapraxis.

Eines Tages saßen etliche Mönche mit dabei und fragten Than Ācān Man: „Wenn du immer im Wald rumhängst und keine Schriften dabei hast, wie willst du da das korrekte Dhamma finden?“[71]

Phra Ācān Man brauchte sich die Antwort nicht erst zu überlegen: „Für einen, der Weisheit hat, steckt jenes Dhamma in jedem Grashalm.“ Der Somdet gab einen inspirierten Ausruf von sich: „Wie wahr!“ Und dann bat er Than Ācān Man zu erklären, was er damit gemeint hatte.

Der Ehrwürdige erläuterte: „Wenn in einem wohl geschulten Geist Probleme auftauchen, dann wird alles zu befreiendem Dhamma, wohin man auch schaut. Wer seinen Geist noch nicht richtig geschult hat, kann keine echte Weisheit erlangen; selbst wenn er den gesamten Tipiṭaka in Händen hält und darin liest, bringt ihm das nichts. Es wird ihn sogar noch mehr verwirren und in Zweifel stürzen. Wer Weisheit durch korrekte Schulung des Geistes erlangt hat, wird dazu geneigt sein, all die verschiedenen Dinge als Dhamma anzuwenden; dazu muss er noch nicht einmal den Tipiṭaka zur Hand nehmen. Sein Dhamma ist die Krönung des Tipiṭaka.

Nehmen wir als Beispiel [aus der Zeit des Buddha] den Novizen Saṃkicca. Als er auf Almosenrunde ging, sah er, wie die Leute die Reisfelder pflügten und das Wasser abließen. Das nahm er zum Mittel, um Weisheit hervorzubringen. Und dann schaffte er den Durchbruch zum Arahant, weil er die von den Bauern gepflügte Erde als *Upāya** hernahm: >>Erde ist unbewusst, warum können sie dann nach Belieben damit verfahren? Wasser ist unbewusst, warum können sie dann nach Belieben damit verfahren? Ich bin bewusst, habe ein Herz. Warum kann ich damit nicht nach Belieben verfahren?<< Dann steckt Dhamma doch wohl in jedem Grashalm, oder?“

Obwohl sich der Ehrwürdige nur für kurze Zeit in Wat Bōromnivās aufhielt, konnte er dennoch viel bewirken. Als er die Mönche und Novizen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen auf passende Weise in der Dhammapraxis angeleitet hatte, reiste er weiter.

Wiedersehen mit Luang Pū Singh

Er machte in der Provinz Nakhōn Rāchasīmā Zwischenstation und hielt sich in Wat Sālavan auf. Damals war Phra Ācān Singh dort der Abt. Phra Ācān Singh Khantyāgamo war ein Ordensälterer und Schüler der ersten Stunde. Er freute sich sehr, als Phra Ācān Man ihn besuchen kam; auch andere Ordensältere freuten sich, wie zum Beispiel Phra Ācān Ōn Ñāṇasiri und Phra Ācān Fan Ācāro, die sich ebenfalls dort aufhielten. Bei dieser Gelegenheit lehrte der Ehrwürdige Dhamma, bei dem es um das Korrigieren des Geistes ging[72]. Die Theras waren erpicht, es zu hören, zum Wohle der richtigen Marschroute in ihrer Praxis. Als Phra Ācān sich eine Weile in Wat Sālavan aufgehalten und tiefes, bedeutendes Dhamma aufgefrischt hatte, dachten all die Theras, dass sie sich Than Ācān Man auf seiner Reise anschließen sollten, aber zu dem Zeitpunkt mussten sie vorerst noch dort bleiben, um sich um das Vertrauen der Bevölkerung zu kümmern. Später stellte sich heraus, dass sie zum größten Teil doch Than Ācān Man folgten.

Ankunft in Udōn

Than Cao Khuṇ Dhammacedī hatte eine Unterkunft für Than Ācān Man für dessen Aufenthalt in den Jahren 1940/41 in Wat Pā Nohn Nives vorbereitet. Für Than Ācān Man begann eine Phase der Öffnung. Nachdem er sich für 12 Jahre zur intensiven Praxis in Höhlen und auf Berge in Chiang Mai/Chiang Rāi zurückgezogen hatte, war er nun wieder erreichbar, das heißt, er hielt sich in der Nähe besiedelten Gebietes auf und gab vielen Mönchen und Novizen die Gelegenheit, bei ihm zu lernen und zu praktizieren. Bei jenen, die sich für die Praxis zur Leidensentrinnung interessierten, sprach sich das schnell herum, und sie strömten zahlreich herbei, um sich ihm als Schüler zu unterstellen. Q3

Die dritte Lehrphase

Wat Pā Nohn Nives

Phra Ācān Man opferte zwei Jahre seiner Zeit in Wat Nohn Nives, Provinz Udōn Thānī. Als die Theras von seinem Aufenthalt erfahren hatten, kamen sie in großer Zahl, um die Dhammapraxis zu lernen. Das war der Grund dafür, dass die Kraft der Saṅgha zunahm, denn diese Theras wurden dann zur Quelle der Inspiration für viele Laienanhänger und weitere Mönche. Als so viele Theras kamen, trug Than Phra Ācān Man ihnen auf, sich in Gruppen aufzuteilen, fünf bis sechs Mönche pro Ort. Zu angemessener Zeit konnten sie befristet zu ihm kommen, um bei ihm Dhammapraxis zu lernen, was ihnen großen Nutzen auf dem Gebiet des Herzens und der Praxis brachte. Dies war der Auslöser dafür, dass weitere Waldklöster zu Hunderten entstanden, also Orte der Praxis jener Theras, die von Than Phra Ācān Man persönlich geschult worden waren. Q3

Phra Ācān Lui Candasāro

Luang Pū Man verbrachte zwei Regenklausuren in Wat Nohn Nives. Dazwischen bereiste er viele Orte in der Provinz Udōn Thānī, um Dhamma zu lehren und seine Anhänger zu schulen. Q13

[Phra Ācān Lui Candasāro war Luang Pū Man schon einmal kurz begegnet, als frisch gebackener Bhikkhu im Bezirk Thā Bō, Nōng Khāi, im Jahr 1925. Als er von der Rückkehr des Meisters erfuhr, wollte er in der Provinz Sakon Nakhōn auf ihn warten. Als der Ehrwürdige Lui merkte, dass Luang Pū Man (vorerst) gar nicht nach Sakon Nakhōn kam, stand bereits die Regenklausur vor der Tür, und so musste der Ehrwürdige das Wiedersehen mit Than Ācān Man um drei Monate verschieben. Er verbrachte die Regenklausur in einer Höhle im Phū Phān Gebirge.]

Nach Austritt aus der Regenklausur am 17. Oktober 1940 verließ er die Phohn Ngām Höhle. Er kam zu Fuß vom Berg herunter, querte Berge und Bäche und nahm den kürzesten Weg nach Udōn Thānī. Er benötigte nur zwei Tage, bis er am Ziel seiner Hoffnungen in Wat Pā Nohn Nives ankam.

Dort drängten sich die Mönche, um Dhamma von Luang Pū Man Bhūridatto zu hören. Luang Pū Lui wusste, dass Luang Pū Man alle fünf bis sechs Tage einen Vortrag halten würde, insbesondere an den Mond-

tagen, jenen Tagen des Dhammahörens. Das Dhamma, das er vortrug, war subtil und erlesen. Luang Pū Lui schloss sich Luang Pū Man an und hörte dessen Vorträge viele Male an vielen Orten. Vieles davon notierte er sich anschließend, so wie er es im Gedächtnis behalten hatte. Meist hielt er Punkte, die ihn beindruckt hatten, stichwortartig fest, um zu verhindern, dass er sie vergessen würde, und auch, um sie als Liste von Lehrthemen zu verwenden, die er später in seiner eigenen Lehrtätigkeit ausarbeiten wollte.

Khuṇying Surīphan [seine Biografin] schrieb über seine Notizen: „Er machte sich an vielen Orten Notizen, bei vielen Anlässen. Nicht immer sind Ort und Datum angegeben. Aber bei der Durchsicht seiner zahlreichen Hefte ließen sich Datum und Ort meistens in etwa rekonstruieren."

Die erste solcher Notizen zu einem Dhammavortrag in Wat Nohn Nives trägt das Datum 19. Oktober 1940! Luang Pū Lui notierte Dhammavorträge in Wat Nohn Nives an zwei aufeinander folgenden Tagen. Der nächste Eintrag fand in Nōng Nam Khem statt, einem Dorf nicht allzu weit von Wat Nohn Nives entfernt. Q13

Notizen zu Luang Pū Mans Charakter

Luang Pū Lui bewies Genialität, als er sich Notizen zu Luang Pū Mans Wesensmerkmalen und Charakterzügen machte. Sie entstanden an vielen verschiedenen Orten, bei vielen verschiedenen Gelegenheiten und sind Ausdruck seiner Bewunderung und seines Vertrauens. 1941

Es ist ein Glück für uns, dass Khuṇying Surīphan Maṇīvat sich mit viel Energie und Fleiß an das Editieren [der Notizen] gemacht und sie in eine leicht lesbare Form gebracht hat. [Ein paar Kostproben:]

„Er meditiert an gesegneten Orten. Devas kommen zu Zehntausenden und erweisen ihm Ehre. Er weiß davon durch seine Meditation auf subtiler Ebene. Auch um [andere] nichtmenschliche Wesen weiß er."

„Er ist genügsam und benutzt gern alte Requisiten. Wenn ihm neue gespendet werden, gibt er sie an andere weiter. Sein Khō Wat ist rundum gut. Seine Achtsamkeit ist stets in Satipaṭṭhāna verankert. Er berücksichtigt den richtigen Zeitpunkt. Er spricht gut, lehrt gut, trachtet nicht nach materiellem Zugewinn. Er richtet seine Rede nach den edlen Wahrheiten

aus. Sein Wissen und seine Schauung beruhen immer auf den edlen Wahrheiten. Körper, Sprache und Herz sind die eines echten Vollbluts."

„Um materielle Dinge kümmert er sich kaum. Perfekt im Khō Wat, perfekt im Dhamma. Devas und Menschen können an ihm nichts mehr tadeln. Er ist kein religiöser Scharlatan. Wenn er irgendetwas Materielles bekommt, gibt er es auf der Stelle auf und unterstützt damit die Gefährten im heiligen Leben."

„Egal, was ihm jemand unterwegs offeriert, er stellt es den Mönchen und Novizen vor Ort zur Verfügung. Er nimmt es nicht mit."

„Wenn er jemandem bei der Praxis Dampf macht, geschieht es stets zu dessen Besten. Wenn jemand leichtsinnig und nachlässig ist, gibt es natürlich ein großes Donnerwetter."

„Er ist zu allen von gleicher Herzensart, ohne Ansehen der Person, immer zur richtigen Zeit, absolut firm in Dhamma-Vinaya."

„Er prahlt nicht mit seinem Wissen, aber sein Dhamma hat Hand und Fuß und spricht für sich. Das ist ein Unterschied, den es zu beachten gilt."

„Than Ācān Man ist ein Mann von Sauberkeit. Er lässt nicht zu, dass seine Roben und sonstigen Gebrauchsgegenstände riechen. Er putzt und wäscht sie oft."

„Wenn er über Dhamma spricht, schont er keinen. Er ist unerschrocken und legt Zeugnis seines Wissens ab. Deshalb ist seine Rede gesalzen und gepfeffert, geradewegs auf die edlen Wahrheiten gerichtet. Er spricht auch mal laut..."

„Er nimmt Rücksicht auf die Devas. Für nachlässige Menschen hat er die richtige Vorgehensweise parat, zum Beispiel beim Pinkeln.[73] Selbst bei kleinen, unbedeutenden Pflichten, für alles gibt es die richtige Vorgehensweise."

„Er zitiert die Schriften bei seinen Vorträgen und erläutert sie absolut wahrheitsgemäß, weil er in Einsicht vollkommen ist und genug Geistesruhe besitzt. Und er nimmt das Pāli nach den Grundsätzen der Vernunft her, klar und einleuchtend."

„Er sagte, früher sei er ein Schwindler und Schläger gewesen, fest von sich überzeugt. Aber später hatte er sich die Dhutaṅga-Übungen und monastischen Pflichten zum obersten Prinzip gemacht. Seine Erkenntnis

kam jenen Herzenstrübungen auf die Schliche. Und dann hat sich sein früherer Charakter in Dhamma verwandelt. Er legte [die Trübungen] mit Achtsamkeit herein, schlug sie mit Achtsamkeit nieder und war fest von Achtsamkeit überzeugt: das war sein Reichtum an inneren Qualitäten."

„Than Ācān ist ein achteckiger Weiser, mit acht sehr scharfkantigen Ecken. Die Natur seines Geistes ist geläutert. Alles gleitet von ihm ab und bleibt nicht hängen, wie Wasser von einem Lotusblatt abgleitet und nicht hängen bleibt. Sein Geist ist nämlich schon bei der höchsten Frucht angelangt. Da gibt es kein übles Tun mehr, weder im Privaten noch in der Öffentlichkeit; denn Achtsamkeit mit Weisheit hat einen geläuterten Geist im Griff." Q13

Zurück ins Kernland der Bewegung

Im Jahr 1941 hatte Luang Pū Man die zweite Regenklausur in Folge in Wat Nohn Nives hinter sich gebracht. Luang Pū Lui dachte, dass er nun ausreichend geschickte Praxismittel von Luang Pū Man erhalten hatte, um sie mal in der „Solo-Übung" auszuprobieren. Außerdem hatte er gehört, dass vertrauensvolle Laienanhänger aus Sakon Nakhōn fest entschlossen waren, sich händeringend vor Luang Pū Man niederzuwerfen und ihn anzuflehen, für die kommende Regenklausur 1942 nach Sakon Nakhōn zurückzukehren, wo er schon früher einige Zeit verbracht hatte. Bei diesen Laien handelte es sich um langjährige Unterstützer von Luang Pū Man, denen dieser viel Sympathie entgegenbrachte.

Luang Pū Lui war sich ziemlich sicher, dass Luang Pū Man einer solchen Bitte folgen würde. Luang Pū Lui wollte ihm daher vorausgehen, um nach einem geeigneten Ort für die Regenklausur zu suchen und den Meister dort zu erwarten. Als diese Gedanken in ihm gereift waren, machte er sich unverzüglich auf den Weg.

Der geneigte Leser wird sich erinnern, wie schnell Luang Pū Lui zu Fuß von der Provinz Sakon Nakhōn nach Udōn gewandert war. Bei allererster Gelegenheit hatte er sich vor Luang Pū Man verbeugt und dessen Dhamma gehört. Auf dem Rückweg von Udōn nach Sakon Nakhōn konnte er sich mehr Zeit lassen. Er zog allein los, wanderte in Etappen und musste sich nicht beeilen.

Es war die Zeit des Zweiten Weltkrieges. Thailand war noch klamm vom Indochinakrieg. Der Zweite Weltkrieg hatte das Land zwar noch

nicht erfasst, der Kriegseintritt stand aber unmittelbar bevor, denn ein oder zwei Monate später begannen japanische Truppen mit der Invasion Thailands, die unser Land erneut für fast vier Jahre in den Kriegszustand stürzte.

Im Jahr 1941 gab es schon eine Straße von Udōn nach Sakon Nakhōn, aber sie war noch unbefestigt, und es gab kaum Verkehr. Luang Pū Lui hatte auch nicht vor, sich auf Autos zu verlassen, sondern eher auf sein privates Fahrzeug, den „Mer-Pedes" oder „Volkswa-Gehn". Unterwegs übte er sich in Geistesschulung. Er behandelte die Wanderschaft wie eine lange Gehmeditation. Er richtete seine Achtsamkeit auf den Rhythmus der Schritte und war sich bewusst, ob er schnell vorwärtsschritt oder langsam.

Es trat tatsächlich so ein, wie Luang Pū Lui erwartet hatte: Eine ganze Gruppe von Ergebenen aus Sakon Nakhōn [unter der Führung von Frau Num Chuwānon, der Initiatorin von Wat Pā Suddhāvās] hatte ein Fahrzeug organisiert, um Luang Pū Man in Wat Nohn Nives ihr Anliegen vorzutragen. Luang Pū Man nahm die Einladung an, zur übergroßen Freude der Laien aus Sakon Nakhōn.

Ende 1941 hielt sich Luang Pū Man in Wat Pā Suddhāvās am Stadtrand von Sakon Nakhōn auf. Mönche und Novizen kamen ununterbrochen vorbei, um ihm Respekt zu erweisen und um seine Belehrungen im Dhamma zu hören. Nach einer Weile reiste er in das Wald-Samnak Bān Nā Mon weiter, einen Ort im schattigen Wald, der für die Dhammapraxis gut geeignet war. Q13

Vorbildliche Praxis

Die Mönche und Novizen, die sich beim Ehrwürdigen Man aufhielten, waren inspirierend und beeindruckend anzusehen. Da gab es nur Mönche, die wenig redeten, sich aber gern gegenseitig zur Praxis anstachelten, das heißt, sie mochten es gar nicht, wenn über weltliche Dinge geschwätzt wurde. Jeder setzte sich an seinem Lagerplatz jederzeit voll ein, entweder in seiner Hütte oder auf dem Gehpfad im Wald nahe der eigenen Unterkunft. Um vier Uhr nachmittags, wenn es Zeit zum Fegen des Klostergeländes war, konnte man sie aus ihrem jeweiligen Privatbereich herauskommen sehen. War das gemeinschaftliche Fegen beendet, wurde Wasser geschöpft, in Fässer gefüllt und zum Waschen der Füße und Spülen der Almosenschalen bereitgestellt. Dann wurde geduscht, ruhig und ordent-

lich. Jeder einzelne war in seinen Bewegungen gesammelt und beherrscht, mit Achtsamkeit und Weisheit bei der Kontemplation des Dhamma in der Verrichtung der jeweiligen Aufgabe. Da wurde nicht achtlos oder geistesabwesend sinnloses Zeug geplappert.

Waren alle Pflichten erledigt, zogen sich alle wieder zurück, jeder an seinen Platz, zu seiner jeweiligen Übung. Es sah so aus, als ob es gar keine Mönche im Samnak gäbe, denn nirgends konnte man Mönche im Gespräch zusammen stehen oder sitzen sehen. Beim Betreten des inneren Waldbezirkes hätte man sie sehen können – einige beim Auf- und Abgehen in der Gehmeditation, andere beim stillen Sitzen in einem kleinen Kratōp bei der Entfaltung von Sammlung. Das war der geregelte Tagesablauf.

Die einzigen Gelegenheiten, bei denen man sie zusammen sehen konnte, waren die Zusammenkünfte, der Almosengang und die Zeiten der gemeinschaftlichen Aufgaben. Auch auf dem Almosengang waren alle gesammelt, umsichtig und achtsam bei der Sache und hielten die Praxis auf dem Weg ins Dorf aufrecht. Ganz anders als Leute ohne Achtsamkeit, die ihren Blick umherschweifen lassen und mit Passanten schwätzen. Die Mönche des Ehrwürdigen waren ein inspirierender, würdevoller Anblick in jeder Stellung und Bewegung, beim Kommen und Gehen.

Vor dem Essen kontemplierten alle die Abhängigkeit von der Nahrung in ihrer Schale, betrachteten die Gefahr darin und ließen nicht zu, dass ihr Herz am Essen haftete. Sie zeigten keinerlei Anzeichen, von ihrer Speise betört zu sein. Beim Essen wachten sie mit Achtsamkeit über ihre Empfindungen und waren bei der Nahrungsaufnahme gesammelt. Keiner sprach beim Essen oder schaute in der Gegend herum. Beim Kauen waren sie achtsam und vorsichtig und machten keine unschönen Geräusche, die die anderen gestört hätten.

Nach dem Essen räumten sie ihre Requisiten weg, fegten und wischten den Essplatz, spülten ihre Schale, trockneten sie ab und stellten sie für einen Moment in die Sonne. Dann wurde sie an geeigneter Stelle verstaut. Anschließend zog sich jeder wieder zur Praxis zurück.

Than Ācān Man lehrte seine Mönche, absolut firm und mutig in ihrer Praxis zu sein. Wer dazu nicht wirklich bereit war, konnte wohl kaum bei ihm bleiben. Alle sechs oder sieben Tage fand ein nächtliches Dhammatreffen statt. Die anderen Nächte standen den Mönchen und Novizen zur eigenen Verfügung, um ihre Bemühungen zu steigern. Wer Probleme oder

Punkte innerer Unklarheit hatte, musste aber nicht bis zur nächsten Zusammenkunft warten, um den Lehrer zu informieren und zu konsultieren. Während des Aufenthalts bei ihm fühlten sich alle von einer Atmosphäre des Dhamma durchdrungen, so als ob Magga, Phāla und Nibbāna in Reichweite lägen, denn seine Wärme und Zuversichtlichkeit gab ihnen Kraft und Halt. Jeder war für den anderen da, als Stütze und Antrieb auf dem Weg der Praxis, gepaart mit höflichem Umgang, als ob sie gemeinsam die Hand nach der Verwirklichung von Magga, Phāla und Nibbāna ausstrecken würden. Und so waren alle mit viel Eifer und Sorgfalt bei der Sache. In der Praxis der Mönche spielte es keine Rolle, ob es Tag war oder Nacht. In der dunklen Hälfte des Monats konnte man den Schein der Kerzenlaternen auf dem gesamten Gelände sehen. In den mondhellen Nächten reichte das Licht zur Praxis [der Gehmeditation] aus. Sie praktizierten mit Volldampf und legten sich kaum zum Schlafen hin. Q2

Obwohl sich Phra Ācān Man an einem so schwer erreichbaren Ort aufhielt, kam Than Cao Khuṇ Dhammacedī regelmäßig zu Besuch und machte seine Aufwartung, um den Zusammenhalt innerhalb der Mönchsgemeinschaft zu fördern. Auch wollte er diese bedeutsame Gelegenheit, da Phra Ācān Man seine Zeit geopfert hatte und aus Chiang Mai in den Isān zurückgekehrt war, nicht ungenutzt verstreichen lassen.

Auch [Luang Pū Viriyang Sirindharo] kam hinzu und weilte bei Phra Ācān Man als dessen Aufwärter und enger Schüler. Er wurde Zeuge, wie viele große Ācāns vorbeikamen und dem Meister Respekt erwiesen oder auch eine Weile bei ihm blieben. Man konnte diese Phase mit Fug und Recht als als ein einziges großes Treffen von Lehrern der Kammaṭṭhāna-Tradition bezeichnen. Q3

Ein Gelehrter wechselt das Lager

1942 Nachdem sich der Ehrwürdige lange genug bei Bān Nā Mon aufgehalten hatte, zog er nach Bān Khohk um, nur etwa zwei Kilometer weiter, [in ein verlassenes Kloster im Wald]. Dieses lag noch nicht einmal einen Kilometer vom Dorf entfernt, aber es war schwierig, einen besseren Ort zu finden. Dennoch war es dort ausreichend ruhig. An beiden Orten konnten sich nicht mehr als jeweils elf oder zwölf Mönche beim Ehrwürdigen aufhalten, soviel wie die Infrastruktur des Aufenthaltsortes [also die Anzahl der verfügbaren Unterkünfte und die ökonomische Situation des Dorfes zur Versorgung mit Almosenspeise] eben hergab. Q2

Der Ehrwürdige Mahā Bua Ñāṇasampanno

[Der Ehrwürdige Bua hatte sein Examen zum Dhammaexperten erster Klasse und mit etwas Mühe im dritten Anlauf auch den Pāliabschluss als Mahā bestanden und war nun auf der Suche nach Than Ācān Man, der ihn zwei Jahre zuvor in Chiang Mai so tief beeindruckt hatte. In Wat Nohn Nives verpasste er den Meister um nur drei Tage. Nach einem kurzen Aufenthalt bei Than Ācān Kū Dhammadinno in Wat Thung Sawāng, Bezirk Thā Bō, Nōng Khāi, zog er nach Sakon Nakhōn weiter.]

Es war schon mitten in der Nacht, als er in Wat Pā Bān Khohk eintraf. Er ging in den Klosterwald hinein, bis er Luang Pū Man auf seinem Gehmeditationspfad antraf. Luang Pū Man fragte in die Dunkelheit hinein: „Wer kommt da?" Der Ehrwürdige Bua antwortete: „Ich bin's." Luang Pū gab auf der Stelle eine vorwurfsvolle Erwiderung, die zugleich ein zum Nachdenken herausforderndes Wortspiel war: „Dieses *Ich* – selbst bei einem Glatzkopf bezeichnet man so die Stellen, die nicht kahl sind."[74]

Dem Ehrwürdigen Bua wurde die Nutzlosigkeit seiner Antwort auf der Stelle bewusst. Er war von Luang Pū Mans Tadel zutiefst betroffen und eingeschüchtert … aber das war egal, weil er andererseits auch höchst erfreut war. „Ja, genau dieser hier ist mein Lehrer!" dachte er und sagte: „Ich heiße Phra Mahā Bua." – „Aha, damit kann ich etwas anfangen. Los, los, schlag dein Lager neben der Sālā auf."

Dann verließ er den Gehmeditationspfad und stieg zur Sālā hinauf. Ein Teil der Sālā war als Zimmer abgetrennt, in dem Luang Pū Man übernachtete. Er schickte sich an, eine Kerze in einer kleinen Laterne anzuzünden, die ein rundes Glas in Form einer Lotusknospe hatte.

Der Ehrwürdige Bua ergriff die Gelegenheit, um die Aufnahme als Schüler zu erbitten und erzählte von seinem Woher und Wohin, bis ihm auffiel, dass Luang Pū Man nur still zuhörte. Weil er sich seit Jahren aus tiefstem Herzen gewünscht hatte, beim Ehrwürdigen zu lernen, und weil er von dessen Achtsamkeit und Weisheit so tief beeindruckt war, kam in ihm die Sorge hoch, er dürfte vielleicht nicht hier bleiben: „Ich will bloß nicht hören, dass alles voll belegt ist, und er mich nicht aufnehmen kann. Ich fürchte, das würde mir das Herz brechen." Einen Moment später hob Luang Pū Man zu sprechen an: „Das trifft sich gut. Gestern ist Than Net gegangen und heute ist Than Mahā gekommen. Andernfalls hättest du nicht hierbleiben können, weil keine Kuṭi frei gewesen wäre."

Das Buchwissen wegpacken

[Der erste Vortrag, den Than Mahā Bua von Luang Pū Man zu hören bekam,] gab ihm Zuversicht in Bezug auf Magga, Phāla und Nibbāna und bestärkte sein Vertrauen in Luang Pū Mans Wissen und Schauung. Luang Pū sprach die Punkte seines Zweifelns direkt an und löste seine inneren Konflikte auf. Von da an führte ihn Luang Pū Man voller Wohlwollen zu Dhammalektionen auf dem Gebiet der Praxis, weil er ja wusste, dass der Ehrwürdige Bua auf dem Gebiet der Theorie bereits die Qualifikation zum Mahā und zum Dhammaexperten erster Klasse erfüllt hatte und sich jetzt mit Interesse der Praxis zuneigte. Diese Dhammlektionen gruben sich in der Folge für immer tief ins Herz des Ehrwürdigen ein:

„Man kann ja wohl sagen, Than Mahā, dass du genug studiert hast, wie sich an deinem Titel als Mahā ersehen lässt. Ich werde dir Denkanstöße im Dhamma geben, aber fasse es nicht so auf, dass ich das [textlich überlieferte] Dhamma des Buddha etwa außer Acht lasse.

In dieser Phase wird dir das Dhamma, das du studiert hast, noch nicht von Nutzen sein. Es macht dich nicht wirklich zu einem Gelehrten. Abgesehen davon wird es dir jetzt nur zu einem Hindernis bei der Meditation; denn du wirst es dir nicht verkneifen können, das angelernte Dhamma ständig hervorzuholen und vergleichend neben deine Praxis zu stellen, während du versuchst, das Herz zu stillen.

Aus praktischen Gründen möchte ich daher, dass du in dieser Phase, in der du das Herz zur Ruhe bringst, deinen gesamten Packen an Buchwissen erst einmal auf einem Podest zur Verehrung wegstellst. Wenn es einmal so weit sein sollte, dass dir dein angelerntes Dhamma nützen kann, wird all das von allein herbeieilen und sich mit dem Weg der Praxis zu einer Einheit verflechten.“ Q11

Der wahre Meister des Pāli

Phra Ācān Man war im Chanten sehr bewandert und wurde darin von keinem übertroffen. Er chantete allein für sich stundenlang jede Nacht, unter anderem lange Lehrreden, wie zum Beispiel *Dhammacakka* und *Mahāsamaya*, die er regelmäßig rezitierte. Darüber hinaus übersetzte er gelegentlich die Texte für seine Schüler, aber seine Übersetzungen der *Suttas** beruhten größtenteils auf seiner Praxiserfahrung, das heißt, er erfasste die wahre Essenz der Bedeutung und ging dabei nicht so strikt nach den Regeln der Konjugation und Deklination vor. Er kümmerte sich nicht um

hochtrabenden Wortlaut, wie es sonst beim Übersetzen üblich ist. Aber nach seiner Vorgehensweise, an der nichts auszusetzen war, erlangten seine Zuhörer klare Sicht auf die wahre Bedeutung der Texte.

Und so stieg Bewunderung in ihnen auf: „Der Ehrwürdige hat nicht allzuviel Wortkunde und Übersetzungskunst studiert, wieso kann er dann besser als ein Mahā übersetzen?“ Wenn er irgendein Zitat anführte, konnte er ruckzuck die Übersetzung dazu liefern, so flüssig und schnell, dass sie ihm kaum folgen konnten. Wenn er zum Beispiel ein Zitat aus der Dhammacakka- oder Mahāsamaya-Lehrrede anführte, das zum jeweiligen Dhamma bei seinen Vorträgen passte, dann übersetzte er es so schnell und spontan, dass es einem Pāligelehrten des 10. Grades zur Ehre gereicht hätte.[75] Q2

Im Zweiten Weltkrieg

In der Regenklausur 1942 waren sie neun Mönche und zwei Novizen. Es war die Zeit, als der japanische Krieg gerade begonnen hatte. Stoff war schwer zu bekommen, es reichte nicht für alle in diesen Notzeiten.

Am Tag des Eintritts in die Regenklausur teilte Luang Pū Man den Stoff für die Gemeinschaft zu, aber es war ein Stück zu wenig. Also ging Luang Pū Man in sein Zimmer und holte ein weißes Badetuch[76], das er dort aufbewahrt hatte, um es herzugeben. Aber Than Ācān Kongmā, der ein ziemlich geradliniger Mensch war, erhob mutig Einspruch: „Das ist doch Than Ācān zugeteilt worden. Warum holt er es her? Wenn ein Stück fehlt, dann fehlt es eben, was macht das schon? Ich bitte darum, dass der Khrū Bā Ācān es bekommt.“ Alle Mönche und Novizen waren damit einverstanden; sie waren der gleichen Meinung wie Than Ācān Kongmā.

Aber Luang Pū Man brachte genauso gute Gründe vor: „Ach was! Ich als Seniormönch bekomme doch ständig was. Wer auch immer irgendetwas herbringt, offeriert es doch stets dem Seniormönch. Nehmt es an. Ein verdienter Glücksfall kommt von allein.“ Der Ehrwürdige Mahā Bua war bei diesen Vorgängen die ganze Zeit über anwesend. Als Luang Pū sagte, „ein verdienter Glücksfall kommt von allein“, schnappte er diesen Satz sofort auf und wartete gespannt ab, was passieren würde.

Es stellte sich heraus, dass am Abend desselben Tages eine Gruppe von Leuten aus dem Umfeld von Mutter Num Chuwānon Stoff zum Offerieren herschickte. Sie hatten mit etwa neun bis zehn Mönchen gerechnet

und Stoff aus der Großstadt besorgt, nicht etwa den handgewebten Stoff vom Lande. Es war guter, geschmeidiger Stoff, dicht gewebt, aus Sakon Nakhōn – elf Stück. Und sie hatten einen Drogensüchtigen (er war opiumabhängig) für viel Geld angeheuert, diesen Stoff noch am selben Tag ins Kloster zu bringen. Die Wegstrecke von der Stadt bis ins Kloster betrug etwa 23 Kilometer. Es war fast Abend, als der Drogensüchtige die elf Stück Stoff ablieferte: exakt so viele, wie es Mönche und Novizen zur Regenklausur gab. Q11

Viel Hin und Her

Nach der Regenklausur kehrte Than Ācān Man nach Bān Nā Mon zurück. Von dort aus ging er für eine Weile in den Wald bei Bān Huay Khähn und hielt sich anschließend etliche Monate in einem verlassenen Kloster am Rand der Berge bei Bān Nā Sī Nuan auf. Dort erkrankte er für einige Tage und kurierte sich wie üblich mit Dhammamedizin. Q2

Abschied vom Khrū Bā Ācān

1943

Im Februar 1942 war Than Luang Pū Sao in der Ordinationshalle von Wat Am-Mātayārām bei Campāśak in Laos gestorben. Das Leichenbegängnis fand im April 1943 in Wat Būraphārām in der Provinz Ubon Rāchathānī statt. Der Große Than Phra Ācān hatte Than Phra Ācān Singh Khantyāgamo mit der Ausrichtung der Feierlichkeiten betraut, der dieser Aufgabe gemeinsam mit Than Phra Ācān Dī Channo nachkam. Der Große Than Phra Ācān reiste [per Automobil] von Bān Khohk aus an und hatte den Vorsitz bei der Veranstaltung. Er hielt einen Dhammavortrag, bei dem es unter anderem um Folgendes ging:

„Als Than Ācān Sao noch am Leben war, war er mein Khrū Bā Ācān und hat mich geschult. Jetzt ist er gestorben, und ich bleibe allein übrig, um die Angehörigen dieser Tradition künftig zu führen. Wer mein Schüler sein will, muss nach meiner Praxisweise üben. Wer es vorzieht, nicht so zu praktizieren oder wer dazu nicht in der Lage ist, der braucht nicht zu mir zu kommen und soll mich in Ruhe lassen. Wenn ich gestorben bin, bleibt noch Than Singh übrig, der zum Khrū Bā Ācān taugt und die Gemeinschaft führen kann.“ Q19

Luang Pū Man Bhūridatto, der älteste Schüler des Großen Luang Pū Sao Kantasīlo, war drei Tage vor der Verbrennung eingetroffen und blieb

anschließend noch einen Tag, bevor er die Rückreise in die Provinz Sakon Nakhōn antrat. Q8

Gegen den Strich

Nach der Leichenfeier kehrte Than Ācān Man nach Bān Nā Mon zurück und verbrachte dort die Regenklausur. In jenem Jahr siebte und filterte er die Praxis seiner Mönche mit einer Reihe geschickter Mittel. Er belehrte und schulte sie, forderte sie auf, in ihren Bemühungen nicht locker zu lassen. Die ganze Regenklausur über fand alle vier Tage eine Zusammenkunft statt, und es stellte sich heraus, dass etliche Mönche innere Stärke erlangten und ungewöhnliche Einsichten und Schauungen hatten, die sie dem Ehrwürdigen mitteilten. [Der Ehrwürdige Mahā Bua berichtete:]

„Von jener Regenklausur an begann Than Phra Ācān Man, strenger und fordernder zu werden, bis wir nach und nach zu seinen Fußabstreifern wurden. Bis dahin hatte er nur Methoden benutzt, die uns nicht allzusehr gegen den Strich gingen, und er hatte uns gegenüber zu allem stets Ja und Amen gesagt. Von da an dachte er sich wohl, es sei an der Zeit, ein paar Kopfnüsse auszuteilen. Allzu lange nachgiebig zu sein, wäre nur vergebene Mühe. Wir würden sonst nur ewig so weiter dösen und nie aufwachen, um Erde und Himmel, Mond und Sterne zu sehen. In jener Regenklausur waren die Mönche ganz scharf auf ihr Streben und die verschiedenen Erkenntnisse, die von der Geistesentfaltung herrührten.“ Q2

Geburt der Muttodaya Notizen

Die Vorträge von Phra Ācān Man wurden immer exquisiter, sie drangen tief ins Herz ein, durchtränkten es mit dem Geschmack des Dhamma des Meisters. [Luang Pū Viriyang Sirindharo] war unter jenen, die eben dort mit ihm die Regenklausur verbrachten. Auch er wurde vom Geschmack des Dhamma derart ergriffen, dass er nicht anders konnte, als an jene zu denken, die nicht in der Lage waren, so erlesenes Dhamma zu hören. Also musste er die Dhammavorträge von Than Phra Ācān Man die ganze Regenklausur über aufschreiben, so dass später aus diesen Notizen das Buch *Muttodaya* werden konnte. Q3

1944

Nach der Regenklausur hielt sich Than Ācān Man noch lange in Bān Nā Mon auf. Die folgende Regenklausur 1944 trat er wieder in Bān Khohk an, aber nicht im selben Samnak wie zuvor. Es war ein neues Samnak, das Than Ācān Kongmā Cirapuññho für ihn gebaut hatte. Q2

Fortschritt

[Bān Khohk war Ācān Kongmās Heimatdorf.] Es war wie eine Waldsiedlung, weil die Straßenanbindung noch nicht gut war. Wohin man auch gehen wollte, man musste zu Fuß unterwegs sein. Aus diesem Grund gab es viel ungenutzten Wald, der von niemandem beansprucht wurde, bestens geeignet, um dort ein Praxiskloster zu bauen – nicht allzu weit vom Dorf entfernt, um den Almosengang für die tägliche Ernährung der Saṅgha durchführen zu können. Es war ein wunderbar ruhiger Ort; es war ein Leichtes, dort eine Waldeinsiedelei zu bauen, die für die Praxis taugte.

Aus Waldeinsiedeleien dieser Art wurden später in großem Maßstab voll etablierte Klöster. Falls die Höherstufung zum Kloster nicht beantragt worden wäre, hätten sich diese Waldeinsiedeleien zu unregistrierten Saṅgha-Samnaks gewandelt. Selbst all die Phra Ācāns, die im Dhamma standen, sahen sich veranlasst, die Höherstufung zum Kloster zu beantragen, selbst wenn sie es gar nicht wollten. Die voll etablierten Klöster, die aus jenen Waldeinsiedeleien entstanden, erwiesen sich als dauerhafter. Manche davon haben Gebäude aus Teakholz – Versammlungshallen, Schulgebäude, Kuṭis – besser als mancher Tempel im Dorf oder in der Stadt. Q3

Einschränkungen

Zusammenfassend lässt sich sagen: Than Ācān Man verbrachte drei Jahre am Stück in der Gegend der Dörfer Huay Khähn, Nā Sī Nuan, Khohk und Nā Mon, sowohl innerhalb der Regenklausur als auch außerhalb. Der Kontakt zur Lehrvermittlung mit Devas und Menschen, die zu ihm kamen, setzte sich wie üblich fort. Allerdings kamen nicht mehr so viele Devas wie seinerzeit in Chiang Mai, und sie kamen auch nicht mehr so oft. Das lag wohl daran, dass der Ort nicht so ruhig und abgeschieden war. Sie kamen nur noch an den Festtagen – zu Māgha Pūjā, Vesākha Pūjā, zum Eintritt in die Regenklausur, zur Halbzeit der Regenklausur und zum Pavāraṇā-Tag am Ende der Regenklausur. An anderen Tagen kamen sie so gut wie gar nicht mehr.

In diesen Jahren gab es nicht viele Mönche und Novizen zur Regenklausur aufgrund der begrenzten Kapazitäten der Waldeinsiedeleien; die Unterkünfte waren stets voll belegt. Anders war die Situation außerhalb der Regenklausur; da kam ein steter Strom ständig wechselnder Besucher, Mönche und Novizen aus allen Richtungen, die sich der Schulung bei Than Ācān unterwarfen. Q2

Heilsame Früchte Komplott

In eben jenem Jahr [1944] verbrachte Luang Pū Lui die Regenklausur in Wat Pā Bān Nōng Phü, Gemeinde Nā Nai, Bezirk Phannānikhom, Provinz Sakon Nakhōn. Es war eine Rückkehr dorthin, er weilte schon zum zweiten Mal dort. Der Leser [der Biografie Q13] wird sich erinnern, dass Luang Pū Lui Wat Pā Bān Nōng Phü im Jahr 1935 gegründet hatte. Die Dorfbevölkerung schenkte ihm viel Vertrauen. Und er hatte damals die Herstellung von Medizin aus schwarzem Kuhurin zur Heilung von Beriberi angeleitet. Diese Medizin wurde an die Dorfbewohner verteilt und gute Heilungserfolge wurden erzielt.

Wat Pā Bān Nōng Phü war nicht allzu weit von Bān Khohk entfernt, wo Luang Pū Man die Regenklausur verbrachte, so dass Luang Pū Lui ihn besuchen konnte, um ihm Respekt zu erweisen und Dhamma zu hören, und so hatte er regelmäßig Umgang mit ihm.

In dieser Phase seines zweiten Aufenthalts kam Luang Pū [Lui] folgender Gedanke: „Die Einwohner von Bān Nōng Phü sollten die Gelegenheit zu immensen Verdiensten erhalten, indem sie Luang Pū Man bitten, ihnen die Gunst zu erweisen, bei ihnen zu weilen.“ Zugleich war ihm klar, dass auch andere Khrū Bā Ācāns und vertrauensvolle Menschen an anderen Orten ebenfalls den Wunsch haben würden, dass Luang Pū Man zu ihnen käme. Und selbstredend würden die Wald-Samnaks von Bān Khohk und Bān Nā Mon Luang Pū Man immer wieder zur Regenklausur zurückhaben wollen. Und Luang Pū Man war das Vertrauen der Laien dort schon bestens bekannt. In weltlichen Begriffen ausgedrückt, müssen wir sagen: Das Dorf Nōng Phü hatte viele Konkurrenten. Ein wohl ausgeklügelter Plan und beste Vorbereitung war erforderlich, um Luang Pū Man erfolgreich einladen zu können.

Neben seinen regelmäßigen Besuchen beim Großen Phra Ācān schulte und trainierte Luang Pū Lui die Dorfbewohner von Nōng Phü auf dem Gebiet des Dhamma. Er machte sie mit der Praxis des Gebens vertraut, mit dem Einhalten der Ethikregeln, mit der Meditationspraxis, mit dem Verhalten einem Khrū Ācān gegenüber und mit Grundkenntnissen in den Ritualen – mit allem, was dazugehört, um die Gepflogenheiten der Waldtradition in der Kammaṭṭhāna-Tradition zu verstehen. Eigentlich hatte Luang Pū [Lui] die Leute aus Bān Nōng Phü ja schon zehn Jahre zuvor bei seinem ersten Aufenthalt gut geschult, so dass er sich diesmal mit feinen Details und Ergänzungen beschäftigen konnte, was zu noch

tieferer Ernsthaftigkeit führte. Und es war auch kein besonders schwieriges Unterfangen.

Das Jahr 1944 fiel in die Zeit des Zweiten Weltkriegs. Europa lag in Trümmern. Die asiatische Großmacht des Landes der aufgehenden Sonne führte heftige Schlachten und Offensiven. Es herrschte bitterer Mangel an lebensnotwendigen Gütern. Die Knappheit an Kleidung und Stoffen verschiedenster Art betraf sogar die Mönche und Novizen, denen es zum größten Teil an Roben fehlte. Sogar in Wat Bān Khohk, wo Luang Pū Man die Regenklausur verbrachte, mangelte es an Stoff. Nach Ende der Regenklausur hatten die Mönche und Novizen nichts, womit sie abgetragene Roben hätten ersetzen können.

Luang Pū Lui besaß gute Kenntnisse und Fertigkeiten im Weberhandwerk, die von seiner Familie in der Provinz Löi stammten. Der Leser wird sich erinnern, dass Herzogin Kuay, Luang Pū Luis Mutter, eine absolute Expertin auf dem Gebiet zeitgenössischer Stoffproduktion war. Seit Jahresbeginn hatte Luang Pū Lui die Dorfleute in Sachen Weberhandwerk beraten, damit sie sich darauf vorbereiten konnten, Robenstoff für Mönche und Novizen vorrätig zu haben.

Gegen Ende der Regenklausur war der Robenstoff fertig. Nach Austritt aus der Regenklausur empfahl Luang Pū [Lui] den Leuten aus Nōng Phü, mit dem Stoff zu Luang Pū Man zu gehen und ihm den Stoff in Bān Khohk zu offerieren. Außerdem riet er ihnen, Luang Pū Man bei dieser Gelegenheit gleich einzuladen und zu bitten, nach Nōng Phü zu kommen.

Die Leute aus Nōng Phü, die bereits eine gute Schulung erhalten hatten, zeigten [bei Luang Pū Man] ein respektvolles und höfliches Verhalten, das wirklich sehenswert war. Luang Pū Man erkannte, dass diese Leute von ihm und der Lehre wahrhaft inspiriert waren. Die Art und Weise, wie sie sich einem Khrū Bā Ācān näherten, war von Ehrfurcht geprägt und brachte Respekt zum Ausdruck. Die Art und Weise, wie sie mit ihm verhandelten, bewies, dass sie die religiösen Gepflogenheiten und Vorgehensweisen gut verstanden. Dabei war insbesondere ihr ethischer Standard zu erwähnen, ihr Respekt vor der Lehre und ihre hohe Bereitschaft zur Praxis der Herzensentfaltung.

In Luang Pū Man kam ganz viel Mettā für die Leute aus Bān Nōng Phü auf, und schließlich willigte er ein: „In der nächsten Regenklausur komme ich zu euch."

Die Freude bei den Leuten aus Nōng Phü lässt sich nicht in Worte fassen. Luang Pū Lui war stolz auf sie; er hatte sie ja so gut geschult und trainiert, und es war viel dabei herausgekommen.

Sādhu![77] Während ich diese Geschichte niederschreibe, kriege ich eine Gänsehaut. Pīti – die ganze Zeit!

Es wurde bekannt, dass Luang Pū Man die Einladung zum Aufenthalt bei Bān Nōng Phü angenommen hatte, aber erst einmal in Etappen nach und nach dorthin wandern wollte. Luang Pū [Lui] und die Laienanhänger aus Nōng Phü hatten also genug Zeit, alles perfekt vorzubereiten, um den Großen Phra Ācān zu empfangen.

Luang Pū Lui wusste nur zu gut, dass sich Luang Pū Man Mönchen in anderen Klöstern nicht aufdrängen wollte. Er überließ es ihnen, ihre Angelegenheiten selbst nach eigenem Ermessen zu regeln. Wann immer er feststellte, dass sein Eintreffen in irgendeinem Kloster zu Unannehmlichkeiten führte oder die ansässigen Mönche verdrängte, dann zog er einfach weiter und suchte sich einen anderen Ort, um den Mönchen und Novizen, die schon vor ihm da waren, keine Schwierigkeiten zu bereiten.[78]

Luang Pū Lui war mit der Einstellung der Khrū Bā Ācāns zu diesem Thema bestens vertraut, daher beeilte er sich, die Waldeinsiedelei bei Bān Nōng Phü entsprechend vorzubereiten, was die Dorfleute als seine „Strategie“ bezeichneten.

Später erzählte Luang Tā Bū, ein Mönch aus Wat Pā Bān Nōng Phü, Khuṇying Surīphan die Geschichte in seinem Heimatdialekt: „Er hod gwussd, Luang Buh Man machd kann Ärcher, der lässd andere Mönch in Ruh. Drum isser vurher zum Ausbudsn kumma.“

Es stellte sich heraus, dass sich da ein Luang Tā[79] im [Wat von] Bān Nōng Phü breit gemacht hatte. Er hatte die Gelegenheit beim Schopf gepackt und [Luang Pū Luis] Kloster übernommen. Er war der Meinung, er sei zuerst da gewesen, und war nicht bereit, irgendwo anders hinzugehen.

Luang Tā Bū: „Luang Buh is hieganga und hod nern verjohchd. Es solld ja a verlassns Klosder sei. Er selber hod si aa vom Agger gmachd. Er wolld'n Groußn Adschahn ned im Weech sei.“ Q13

Zum letzten Mal auf Thudong

[Luang Pū Viriyang berichtete aus jener Zeit:]

Damals habe ich etwas gehört und seither in meinem Herzen verankert: „Tretet nicht zu überschwänglich oder lautstark auf, dass anderen dabei die Inspiration vergeht. Aber seid auch ohne Lärm auf angemessene Weise beharrlich bei den Dingen, die feststehen, die gesichert sind."

Nach drei Jahren des Aufenthalts in den Waldeinsiedeleien von Bān Khohk und Nā Mon hatte der Ehrwürdige [Man] den Wunsch, nach Bān Nōng Phü umzuziehen. Das hieß, noch einmal eine Großveranstaltung vorzubereiten, weil sich zu diesem Zeitpunkt viele große Ācāns, die seine Schüler waren, mit ihm treffen wollten. Als sich die Nachricht von seinem Umzug verbreitete, kamen sie eiligst zu einer Versammlung herbei, um sicherzustellen, dass sie auch künftig mit ihm in Kontakt bleiben konnten.

Die Reise war ein weiterer Fußmarsch im Leben von Phra Ācān Man Bhūridattathera. Es war seine letzte Thudong-Wanderschaft, aber dieses Ereignis war ein weiterer Akt enormen Mitgefühls mir gegenüber. Er wanderte nämlich via Bān Huay Khähn und blieb dort über einen Monat lang. Die Dorfbevölkerung gehörte zur ethnischen Gruppe der Sohng, die im Gebiet des Phū Phān Gebirges lebten. Ich hatte etliche Monate bei diesen Leuten verbracht und sie mit Dhamma verschiedenster Art vertraut gemacht, bis viel Inspiration in ihnen entstanden war. Beim Aufenthalt im Wald nahebei waren außer mir noch zwei, drei weitere Mönche mit dabei. Die Leute dort hießen uns willkommen und waren entzückt, weil sie bereits Geschmack am Dhamma gefunden hatten, seit damals, als ich ihnen die Grundlagen der Praxis vermittelt hatte.

Als der Weitermarsch nach Bān Nōng Phü beschlossene Sache war, erfuhren die Theras und Anutheras[80] davon und bereiteten sich darauf vor, [mit Luang Pū Man] in der näheren oder weiteren Umgebung in Verbindung zu bleiben.

Der kürzeste Weg nach Bān Nōng Phü führte mitten durch tiefen Wald über die Dörfer Kud Hai, Kud Bāk und Phak Īlöd. Wir haben es nicht an einem Tag geschafft und mussten daher unterwegs übernachten. Wir haben uns auch nicht besonders beeilt, sondern waren ganz gemütlich unterwegs, nach dem Motto: Egal, wo es Abend wird, dort wird gelagert. Die Theras und Anutheras in seinem Gefolge suchten sich Übernachtungsplätze in der Nähe anderer Dörfer in einiger Entfernung. Wären sie alle zu

einem Haufen zusammengekommen, hätte es Probleme mit der Versorgung mit Almosenspeise gegeben. Ich selbst war auf der gesamten Wegstrecke [als Aufwärter] bei Than Ācān Man Bhūridattathera.

Als wir in Bān Phak Īlöd ankamen, war es schon ziemlich kühl. Daher trug er uns auf, in der Nähe des Dorfes zu übernachten. Die Leute in dieser Gegend waren Waldbewohner, die ihren Lebensunterhalt bestritten, indem sie Wald für ihre Äcker rodeten. Die Dörfer waren rechtlich nicht besonders abgesichert.[81] Die Gegend war bergig, aber mit nicht allzu viel Höhenunterschied. Ich konnte folgende Baumarten identifizieren: Tengbäume [Schorea], Rangbäume [Dipterocarpaceae], Rotholz und Makhā-Mohngbäume [Ormosia], die den Hauptanteil bildeten. An manchen Stellen war der Baumbestand niedrig, an anderen Stellen handelte es sich um dunklen Wald mit hohen Bäumen, in dem man die Sonne kaum erkennen konnte. Es war ein ständiges Auf und Ab, was unser Vorankommen verlangsamte.

Ich erinnere mich gut an diese letzte Wanderung im Leben von Than Ācān Man. Es war ein weiter Weg über die Berge, aber ich konnte an ihm nur feststellen, dass er trotz seiner 75 Lebensjahre noch immer flott und voll Tatkraft wanderte und sich dabei wohlfühlte.

Das Gebirge, das wir passierten, heißt Phū Phān. Es besteht überwiegend aus Sandstein – kein Kalkstein wie in der Gegend von Lopburī. Das macht das Leben angenehmer und ruft keine Allergien hervor. Q3

[Luang Pū Man] legte die Strecke von Bān Khohk bis Bān Nōng Phü barfuß zurück, in drei bis vier Tagesmärschen, weil sein Weg durch tiefen Wald führte, durch den er sich die ganze Strecke über hindurchkämpfen musste, bis er schließlich in Bān Nōng Phü ankam. Q2

Die Phase der Sesshaftigkeit

Wat Pā Bān Nōng Phü

Ankunft

Luang Pū [Lui] erzählte, wie es weiterging: Als Luang Pū Man planmäßig in Wat Pā Bān Nōng Phü eingetroffen war, tat Luang Pū Lui so, als wüsste er von nichts und hätte mit der ganzen Sache nichts zu tun. Er kam ganz gemächlich aus Bān Huay Bun vorbei, um sich am Nachmittag des folgenden Tages vor Luang Pū Man zu verbeugen. Er tat so, als hätte er gar nicht
1945 gewusst, dass die Leute aus Bān Nōng Phü Than Phra Ācān Man zu sich
bis eingeladen hatten.
1948

Luang Tā Bū erzählte: „In Wirklichkeit wusste Luang Pū Man schon Bescheid, aber er tat ganz unbeteiligt, als ob er nicht wüsste, dass Luang Pū Lui den Platz vorbereitet hatte, dass er die Regenklausur 1944 hier verbracht hatte und seitdem ständig hier gewesen war. Als Than Phra Ācān Man, sein Lehrer, das Kloster sah, war er zufrieden, weil es wirklich ein verlassenes Kloster war. Keiner war da, aber es sah trotzdem gut gefegt aus.

Die Dorfbewohner kamen gemeinsam herbei, um sich zu verbeugen und um ihre Freude darüber auszudrücken, dass ein wichtiger Khrū Bā Ācān aus Mettā zu ihnen gekommen war. Luang Pū Lui stellte allen gegenüber klar, dass die Leute aus dem Dorf aus eigenem Antrieb, aus eigener Inspiration heraus eigenständig gehandelt hatten.“ Q13

Ortsbeschreibung

Die Gegend um dieses Dorf Nōng Phü war wirklich für tatkräftigen Einsatz bestens geeignet, weil sie weit von allen Verkehrsanbindungen entfernt war. Wer zu diesem Dorf wollte, musste von der nächstgelegenen Straße mehr als drei bis vier Stunden zu Fuß gehen, um es zu erreichen. Das zeigt uns, dass Than Ācān Man eine Gegend ausgesucht hatte, die es der breiten Masse nicht erlaubte, ihn dort zu stören.

Heutzutage ist das ganz anders. All die Ācāns – sogar, wenn sie in Höhlen und auf Bergen wohnen – scheuen keine Mühe, Straßen anzulegen, um die Zufahrt mit dem Auto zu ermöglichen, damit die Leute bequemen Zutritt bekommen. Wenn dann die Massen herbeiströmen,

beklagen sie sich, dass sie dauernd behelligt werden. Ich weiß gar nicht, warum sie sich beklagen, wenn sie doch selbst so darauf erpicht sind, dass die Leute zu Besuch kommen, und wenn sie sogar so weit gehen, Straßen zu bauen, zum Komfort der Leute rund um die Uhr.

Aber bei Than Ācān Man war das anders. Er war der absolute Paramācān [der höchste, beste Ācān]; denn als er in den Dörfern Khohk und Nā Mon weilte, beklagte er sich, dass die Straße zu nah war und es den Leuten zu leicht gemacht wurde, ihn zu behelligen: „Ich soll die Mönche und Novizen schulen, aber da kommen ständig Laien dazwischen. Sie unterbrechen die Kontinuität und bringen mich aus dem Rhythmus. So wird das nichts." Also suchte er nach einer Möglichkeit, an einen anderen Ort zu gehen, und stieß dabei auf Bān Nōng Phü als *sappāya*.

Das Dorf Nōng Phü ist nach einem Weiher benannt, an dem Phü- oder Prü-Röhricht wächst, das zum Flechten von Bastmatten verwendet wird. Das Dorf liegt in einer Senke, allseits von Bergen umgeben. Von oben betrachtet, sieht diese Senke wie eine Bratpfanne aus. Kurz vor Erreichen des Dorfes trifft man auf einen kleinen Bach. Der Bach ist von einer Reihe größerer und kleinerer Felsen gesäumt, die stellenweise bis in die Bachmitte reichen. Auf diesen Felsen lässt es sich gemütlich sitzen... Wenn man das Dorf erreicht hat, merkt man nicht mehr, dass es in einer Senke liegt, weil das Gelände so weitläufig und eben ist, bestens geeignet, um Äcker und Reisfelder anzulegen. Was gepflanzt wird, gedeiht gut.

Das ließ sich sogar im Kloster feststellen, wo Bananen- und Papayastauden gepflanzt wurden, Mango- und Chininbäume sowie Kokospalmen. Alles gedieh gut, mit frischem Grün. Der Reisanbau war ertragreich, so dass Überschuss produziert werden konnte. Es gibt einen Fluss, den Thā Khūn, der die von Bambusstauden gesäumte Lebensader der Leute von Nōng Phü ist.

Die Unterkünfte der Dorfbewohner waren gewöhnliche Häuser im althergebrachten Stil, mit Gras gedeckt. Reiche Leute deckten ihre Häuser mit Holzschindeln. Das Grundnahrungsmittel war ausschließlich Klebereis. Die Leute gehören zur ethnischen Gruppe der Phū Thai. Das Dorf bestand aus etwa 75 Häusern. Der hauptsächliche Lebenserwerb war der Ackerbau, insbesondere der Anbau von Baumwolle, Chili und Tabak. Die Baumwolle wurde im Dorf gesponnen und zu Stoff gewebt, mehr als für den Eigenbedarf nötig war. Auf dem Gebiet der Nahrungsmittel war das Dorf autark. Sie führten dort ein geruhsames Dasein.

Das Kloster

Das Waldkloster lag östlich vom Dorf am Rand der Reisfelder; der Fußmarsch dorthin war schwierig. Deshalb errichteten die Leute aus dem Dorf einen Steg vom Dorfrand bis zum Kloster. Das Wat war auf einem Hügel errichtet worden und lag höher als das Dorf. Die Reisfelder bildeten eine natürliche Pufferzone zwischen Dorf und Kloster. Beim Graben stieß man gelegentlich auf Relikte aus alter Zeit, die bewiesen, dass es hier schon in grauer Vorzeit ein Dorf gegeben haben muss.

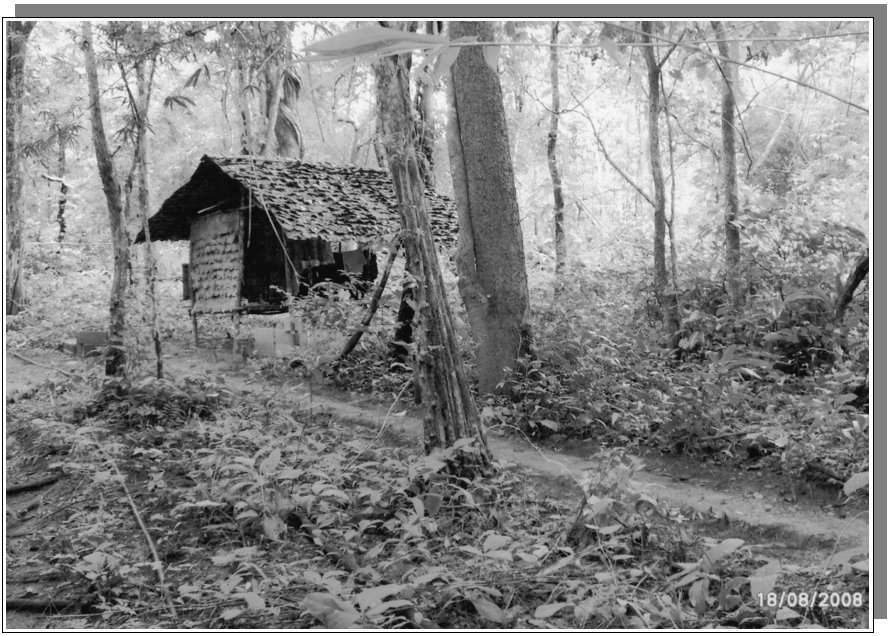
Für jeden Mönch wurde eine separate Kuṭi gebaut, wie es in einem Waldkloster üblich ist. Es gab eine Sālā für das gemeinsame Chanten, eine Essenssālā, ein Toilettengebäude, eine Abfallgrube und einen Brunnen mit gutem, sauberem Brauch- und Trinkwasser.

Es war ein ruhiger Ort, der Almosengang war nicht allzu weit, die Bevölkerung bot sehr gute Unterstützung. Than Ācān Man stand zu jener Zeit im fortgeschrittenen Alter – er war bereits 75 Jahre alt. Und so wurde er in diesem Kloster sesshaft. Q3

Der Ort wurde nur so weit hergerichtet, dass er für den Aufenthalt taugte. Ein Holzfußboden war das Höchste der Gefühle, aber dann aus ungehobelten Brettern. Das Gleiche galt für die Wände. Damals gab es nur vier holzbeplankte und holzgedeckte Gebäude, dazu noch die Uposatha-Sālā. Diese war etwa sechs Meter breit und acht Meter lang. Es war eine alte Sālā, die sie bereits vor Luang Pū Mans Aufenthalt errichtet hatten.

Die Essenssālā hatte einen Boden aus Fāk, wie schon berichtet. Alle anderen Gebäude, die Unterkünfte der Mönche und Novizen, hatten Böden aus Fāk und waren mit Bast- und Bambusstreifen zusammengebunden. Sie wurden mit Wänden aus Blätterschindeln ausgestattet, bespannt mit Bananenblättern und Hirschohrblättern [Malabarmandel (Terminalia)]. Die Türen waren einfach ein Stück beweglicher blättergedeckter Wand mit Griff zum Öffnen. Auch die Fensterläden waren ein Stück Wand aus Bananenblättern, die mit einer Klammer aus Bambus verriegelt werden konnten. Als Leine zum Wäschetrocknen auf der Veranda nahmen sie eine Baumwollschnur, aus drei Strängen zusammengezwirbelt, weil Baumwolle nicht schrumpft. Das Material zum Dachdecken war überwiegend Cogongras.

Ein alter Mann aus Bān Nōng Phü Nā Nai erzählte: „Luang Pū [Lui] erlaubte nicht, dass ein Hobel verwendet wurde. Er trug uns auf, den



Hobel wegzupacken; denn wenn es zu edel gemacht worden wäre, hätte Luang Pū Man da nicht wohnen wollen. Alles musste im Rohzustand sein, wie im Wald. Denn dieser Vater-und-Mutter Khrū Bā Ācān Luang Pū Man liebte die Abgeschiedenheit des Waldes über alles." Q13

Der Bau von Luang Pū Mans Kuṭi

Damals, als Luang Pū Lui im Jahr 1934 mit dem Bau von Wat Pā Bān Nōng Phü begann und dort zwei Regenklausuren verbrachte, stattete er die Waldeinsiedelei nicht mit festen Kuṭis oder größeren Klostergebäuden aus. Er errichtete lediglich grasgedeckte Krathōms. Und bei seinem späteren Aufenthalt zur Regenklausur 1944 beschäftigte er sich nur mit Reparaturarbeiten und Nachbesserungen, um seinem Khrū Bā Ācān einen etwas angenehmeren Aufenthalt zu ermöglichen.

Als Luang Pū Man im Jahr 1945 eintraf, bereitete Luang Pū [Lui] den Bau einer Kuṭi für ihn vor, aber es dauerte noch ein ganzes Jahr, ehe Luang Pū Man seine Zustimmung gab. Luang Pū Lui bat nicht selbst um Erlaubnis, sondern empfahl den Leuten aus dem Dorf, dies zu übernehmen. Sie sollten sagen: „ Wir bitten darum, eine Kuṭi für Vater-und-Mutter Khrū Bā

Ācān bauen zu dürfen, als letztes Gebäude.“ Als sie herbeikamen, um ihre Bitte vorzutragen, brachten sie ihr Werkzeug gleich mit, um im Fall einer Zustimmung sofort mit dem Bau beginnen zu können. Aber Luang Pū Man war nicht einverstanden.

Die Dorfleute fragten Luang Pū Lui, was sie nun tun sollten. Er riet ihnen, erst einmal abzuwarten, an sich zu arbeiten und Luang Pū Man zu zeigen, dass sie es ja nur gut meinten. Zugleich riet er ihnen, Luang Pū Man zu bitten, wenn er ins Dorf kam und Almosenspeise empfing oder wenn sie am Nachmittag ins Kloster kamen, um ihm ein heißes Getränk zu offerieren. Außerdem sollten sie für ihr Anliegen gute Gründe vorbringen: „Wir bitten darum, eine Kuṭi bauen zu dürfen, weil wir der Meinung sind, dass der Ehrwürdige schon so alt ist. Er möge sich doch bitte etwas Ruhe gönnen. Wir Leute aus dem Dorf machen uns große Sorgen, weil unser verehrter Khrū Bā Ācān unter einem Baum wohnen muss. Wenn wir daran denken, geht es uns gar nicht gut.“

Die Leute folgten Luang Pū [Luis] Rat. Als Luang Pū Man zum Almosengang in das Dorf kam, flehten sie ihn auf Knien an, eine Kuṭi für ihn bauen zu dürfen. Sie brachten ihm Heißgetränke und andere Dinge und flehten abermals darum. Sie baten ihn ehrlich und aus tiefstem Herzen, sie gaben ihr Herzblut, bis die Tränen flossen. Sie redeten ununterbrochen davon, wie leid ihnen ihr Khrū Bā Ācān tat, der unter einem Baum übernachten musste, ohne auch nur ein bisschen Komfort, und er möge doch bitte bedenken, dass es nicht nur um ihn ginge, sondern dass beim Bau einer Kuṭi die armen Laienanhänger doch auch ein bisschen Verdienst durch ihre heilsame Tat ernten würden: „In diesem Leben haben wir schon das [kammische] Potenzial, dass der Ehrwürdige, der so erlesene Qualitäten besitzt, zu uns gekommen ist und uns nahe steht. Will er uns denn nicht die Gelegenheit zu verdienstvoller Handlung geben? Der Ehrwürdige möge Wohlwollen und Mitgefühl mit uns haben.“ Die Leute aus dem Dorf meinten es so ehrlich, dass dabei Tränen flossen, bei manchen sogar in Strömen.

Schließlich hielt Luang Pū Man das Flehen der Leute wohl nicht mehr aus. Es sah ein, dass sie stur bei ihrem Anliegen bleiben würden. Und so stimmte er zu, dass sie ihm eine Kuṭi nach ihren Wünschen bauten. Q13

Vernetzung

Noch ein Torwächter

Im Jahr 1945 verbrachte Luang Pū Lui Candasāro eine Regenklausur mit Luang Pū Man in Wat Pā Bān Nōng Phü. Außerdem waren dabei: Luang Tā Phra Mahā Bua Ñāṇasampanno, Phra Ācān Manū, Luang Pū Ōn Sā Sukhakāro, Than Khrū Bā Net Kantasīlo, Phra Ācān Wan Uttamo, Novize Duang und Anāgārika Thöng. Nach Austritt aus der Regenklausur zog Luang Pū Lui für einige Zeit nach Bān Nā Lao und trieb sich auch in der Gegend von Bān Ūn Dong und Bān Ūn Khohk herum...

Wat Pā Bān Nōng Phü wurde in jener Phase zu einer zentralen Anlaufstelle mit Luang Pū Man als Oberhaupt der dortigen Saṅgha und mit Luang Tā Phra Mahā Bua Ñāṇasampanno als Ordensälterem, der die Aufgabe der Klosterleitung innehatte. Die Zahl der Mönche und Novizen war begrenzt, weil Luang Pū Man es nicht mochte, wenn zu viele Mönche und Novizen in ein und demselben Kloster zusammenkamen. Abgesehen davon, dass es nicht mehr ruhig zugegangen wäre, hätte es auch eine zu große Belastung für die Dorfbewohner bedeutet, wenn sie sich um zu viele Mönche hätten kümmern müssen.

Darüber hinaus war Luang Pū Man ja auch schon sehr alt. Es wäre eine schwere Bürde für ihn gewesen, hätte er sich mit frischen Mönchen und kleinen Novizen, die noch keinerlei Schulung hinter sich hatten, beschäftigen müssen, um deren Charakter in enger Lehrer-Schüler-Beziehung zu schmieden. Die Mönche und Novizen der Unterstufe mussten sich also auf die nähere Umgebung verteilen und dort Samnaks errichten.

Luang Pū Lui Candasāro war ein Ordensälterer, der sich die Funktion des Torwächters zur Aufgabe gemacht hatte. Er schulte und siebte diese Mönche und Novizen, bevor sie weitere Schulung auf der nächsten Stufe bei Luang Pū Man, dem Großen Phra Ācān, erhalten konnten. Q13

Zweigstellen

Es gab einen ununterbrochenen Zustrom von Mönchen und Novizen, die sich für die Praxis von Dhamma und Meditation interessierten, so dass die Unterkünfte im Kloster nicht ausreichten. Also breiteten sie sich in der Umgebung aus, nicht allzu weit entfernt, in Waldunterkünften, die zum Fortschritt im Dhamma eines Samaṇa taugten. In der Nähe von Wat Pā Bān Nōng Phü wurden unter anderem folgende Samnaks gegründet:

1. Wat Nā Nai
2. Wat Khohk Manāo
3. Huay Bun
4. Bān Ūn Khohk
5. Bān Phak Īlöd
6. Bān Khong Bāk

Die Mönche aus den genannten Klöstern kamen alle zum Uposatha (dem Hören der Pāṭimokkha-Regeln) in Wat Pā Bān Nōng Phü zusammen, denn nach dem Abhalten des Uposatha gab Than Ācān Man an jenen Tagen immer eine Belehrung, bei der er die Vorgehensweisen auf dem Weg des Dhamma und Punkte der Praxis, wie man den Geist marschieren lässt, aufzeigte. Jene Ehrwürdigen, die nahe genug wohnten, um nächtliche Belehrungen hören zu können, kamen fast jede Nacht, hörten diverse Lehren und Wegweisungen und kehrten noch [in der Nacht] zurück. Das kann man wohl als persönlichen Einsatz höchsten Grades bezeichnen. Q3

Es gab viele Thudongmönche in jener Gegend, in der Trockenzeit wie in der Regenzeit. Sie gingen in Wat Nōng Phü ein und aus, und es verging fast kein Tag, an dem sie sich nicht die Klinke in die Hand drückten. Sie kamen aus den Wäldern, sie kamen von den Bergen, auf denen sie praktizierten, herunter, um Belehrungen zu hören. Dann zogen sie wieder in die Wälder und stiegen die Berge hinauf, zum Zwecke des Samaṇa-Dhamma. Sie kamen aus anderen Bezirken, Provinzen und Landesteilen, um Belehrungen vom Ehrwürdigen [Man] zu empfangen. Insbesondere in der Trockenzeit strömten die Mönche aus den unterschiedlichsten Gegenden herbei, wie auch Laienanhänger aus anderen Bezirken und Provinzen, aus nah und fern. Auch sie kamen herbei, um dem Ehrwürdigen ihren Respekt zu erweisen und seine Ratschläge zu hören. Sie alle reisten zu Fuß an, mit Ausnahme von Frauen, die es nicht gewohnt waren, weite Strecken zu Fuß zurückzulegen, und älteren Menschen; sie mieteten sich Ochsenkarren, und auf diesen gelangten sie nach Wat Nōng Phü.

Die Wegstrecke von der Bezirkshauptstadt Phannānikhom betrug, wenn man die Abkürzung über die Berge nahm, etwa 20 Kilometer. Der Weg außen herum, bei dem man nicht über die Berge musste, betrug etwa 24 Kilometer. Q2

Ungesundes Klima

Das Gelände von Wat Nōng Phü war ein Wald mit großen Bäumen, abgeschlossen und dunkel, was gewisse klimatische Probleme mit sich brachte. So war es zum Beispiel eine ausgesprochene Brutstätte für Krankheiten. Das bedeutete, man musste viel Energie aufbringen. Es war nicht möglich, lange zu schlafen. Aber es war jederzeit möglich umzukippen, krank zu werden und sogar zu sterben. Es stellte sich heraus, dass etliche Mönche, die Than Ācān [Man dort] aufsuchten, krank wurden und [einige sogar] starben.

Der tiefe Wald war ein Boden für Malariaepedemien, die in manchen Jahren sogar Todesopfer forderten, wenn die Krankheit besonders heftig ausbrach. (Das bezieht sich auf die Zeit, als Than Ācān Man Bhūridattathera noch am Leben war.) Q3

Wenige Tag nach der Ankunft in Bān Nōng Phü erkrankte der Ehrwürdige [Man] am Malariafieber. Es war eine Variante, die mit starkem Schüttelfrost einhergeht, einem Wechsel von hohem Fieber und Kältegefühl, und die einen monatelang quält. Es handelt sich um eine Sorte, bei der sich der Betroffene regelrecht gezüchtigt fühlt, denn es ist ein Fieber, das nicht so leicht auskuriert wird. Manchmal hält es sich über Jahre; zeitweise ist es verborgen und bricht dann hinterrücks wieder aus. Man glaubt zum Beispiel, wenn es 15 Tage oder einen Monat lang abgeklungen ist, es sei ausgeheilt, aber dann kehrt es wieder zurück. Q2

[Luang Pū *Lā Khemapatto** schrieb:] Im Mai 1946 war Phra Ācān Niam, der mehr als 18 Regenzeiten hatte, bereits etwa einen Monat lang krank gewesen. Für ihn war eine Liegeplattform auf Luang Pū Mans altem überdachten Gehpfad eingerichtet worden, etwa 15 Meter von der Essenssālā entfernt. Als wir gerade unsere Schalen für die Mahlzeit vorbereiteten, tat er seinen letzten Atemzug auf beeindruckende Weise. Da gab es kein Strampeln oder Herumwälzen des Körpers. Sein Atem wurde einfach immer schwächer und hörte dann auf. Äußerst anmutig, äußerst ehrfurchtgebietend, äußerst inspirierend. Kein Ächzen und Stöhnen, keine hochgerissenen Augenbrauen, kein verzerrter Mund, keine aufgeblähten Nasenflügel. Er schloss einfach friedlich die Augen...

Luang Pū Man war in der Sālā und wusste schon Bescheid, als sie ihn informierten. Er sagte: „Mmh, Than Niam ist schon gegangen. Er hat seinen letzten Atemzug hinter sich. Er hat mir oft gesagt, dass er die kon-

ventionellen Meditationsweisen schon kennt. Kommt alle in die Sālā und lasst ihn erst einmal in Ruhe liegen. Räumt nach dem Essen eure Requisiten weg und dann unterhalten wir uns nochmal." Und dann ließen wir ihn in Ruhe, keiner hielt Totenwache...

Als wir mit dem Essen fertig waren und unsere Requisiten auf die Kuṭis verfrachtet hatten, kam Luang Pū Man von seiner Kuṭi hergelaufen. Als er bei der Leiche ankam, beugte er sich vor, packte die Bastmatte [auf der die Leiche lag] mit beiden Händen am Kopfende, stemmte die Beine in den Sand und sagte: „Wir sind einfach zu dumm! Wir spazieren alle miteinander zum Spaß durch Geburt und Tod und dann verbrennen wir zum Spaß gegenseitig unsere Leichname." Kaum hatte er geendet, sagte Phra Ācān Mahā [Bua]: „Wenn es soweit ist, werden wir das übernehmen." Sprach's und hob die Hände [zusammengelegt in einer Geste des Respekts] an die Stirn. Er nahm Luang Pū Man [die Matte] aus der Hand. Luang Pū gab zur Antwort: „Aber wir machen es nicht zum Spaß!"

Nun stellten sich die Mönche rings um die Leiche auf und packten die Bastmatte – die Seniormönche am Kopfende, die Mönche mittleren Ordensalters in der Mitte und die neuen Mönche am Fußende. Sie hoben die Leiche auf und brachten sie zum südöstlichen Rand des Klostergeländes. Luang Pū Man sagte: „Geht und sagt den Laien in Bān Nōng Phü Bescheid, dass Luang Pū [die Leiche von] Ācān sofort und auf der Stelle verbrennen will." Dann sagte er zu den Novizen, Anāgārikas und Mönchen: „Los, holt schnell Feuerholz zusammen. Die Mönche sollen tote Äste sammeln, die Novizen und Anāgārikas sollen frisches Holz schlagen und die Sorten dann mischen."[82] Im Nu war genug Feuerholz beisammen, weil daran [in dieser Jahreszeit] noch kein Mangel herrschte. Luang Pū sagte dann: „Legt die Leiche auf die rechte Seite. Nicht nötig, sie zu waschen, nicht nötig, die obere Robe anzuziehen. Er ist schon tot, wozu dann noch waschen und anziehen? Nehmt ihm den neuen Seidengürtel ab und hebt ihn auf, für den Fall, dass mal jemand einen braucht."

Als alles fertig war, trug er den Anāgārikas auf, geschwind das Feuer zu entfachen. Die Flammen züngelten auf dem Höhepunkt der heißen Jahreszeit auch im Eiltempo empor. Als die Leute aus dem Dorf eintrafen, loderten die Flammen bereits hell. Zu diesem Zeitpunkt ließ er alle ihre Sitztücher auf dem Erdboden ausbreiten und die oberen Roben schräg auf einer Schulter zurecht gerückt anziehen.[83] Er sagte: „Wir rezitieren jetzt

gemeinsam Matikā, die Todesfallzermemonie, werden aber dafür niemanden zur Kasse bitten.“[84]

Als wir damit fertig waren, kehrte jeder zu seiner Unterkunft zurück. Gegen Abend brannte das Feuer nieder. Von der Leiche waren nur noch der Schädel und das Brustbein übrig. Bei Einbruch der Nacht sagte Luang Pū: „Wollt ihr etwa die ganze Zeit zusehen, wie das Feuer den Ācān verbrennt? Auf geht's, übt Gehmeditation und Geistesentfaltung, sonst sterbt ihr noch und habt eure Zeit vertan.“

Phra Ācān Niam war ein Mann aus Bān Khohk Nā Mon, nicht von irgendwo weit her. Luang Pū Man eröffnete den Mönchen und Novizen damals: „Than Niam war bereits ein *Sotāpanna**, ein Stromeingetretener, und ist im Ābhassarā-Himmel wiedererschienen.“ ...

Im Jahr 1946 starb mitten in der Regenklausur noch ein Mönch, Than Sō, neun Regenzeiten, Dhammaexperte erster Klasse. Er war einen Monat lang am Fieber erkrankt und starb daran, weil damals eine Heilung nicht im Bereich des Möglichen lag. Die Durchführung der Feuerbestattung folgte dem gleichen Muster wie bei Phra Ācān Niam und wich kein Bisschen davon ab. Das warf ein deutliches Licht darauf, dass Luang Pū Man eine Brücke für seine Kammaṭṭhāna-Schüler schlug, wie mit den Leichen von Kammaṭṭhāna-Mönchen zu verfahren ist. Und es warf auch ein deutliches Licht darauf, dass er von seinen Schülern erwartete, dass sie mit seinem Körper nach dessen letztem Atemzug ebenso verfahren sollten, mit einer inneren Einstellung, die Wertschätzung für stilles Dhamma hat. Da ist diesbezüglich absolut kein Irrtum möglich.

Die Menschen der Welt ziehen es vor, eine Leiche lange aufzubahren, zu Zwecken weltlicher Ehre. Eine Leiche schnell zu verbrennen, wird als nutzlos erachtet.[85] Ich aber beharre darauf, dass eine Leiche schnell verbrannt wird, zur Ehre echter Kammaṭṭhāna-Mönche. [Q9]

Khō Wat

[Luang Pū Viriyang Sirindharo:] Die üblichen Praxispunkte des Ehrwürdigen [Man], die er stets einhielt, selbst im fortgeschrittenen Alter, waren bewundernswert und inspirierend und sollen hier kurz dargestellt werden, damit sie späteren Generationen seiner Anhänger als Maßstab dienen können.

Vor dem Almosengang am Morgen musste er erst einmal auf den Pfad für die Gehmeditation. Während er Gehmeditation praktizierte, kamen seine Schüler verschiedenen Pflichten und Aufgaben nach. Zum Beispiel wurde seine Almosenschale in Empfang genommen, seine Unterkunft gefegt, sein Spucknapf ausgeleert, sein Sitztuch mitgenommen und im Speisesaal ausgebreitet und sein Saṅghāṭi wurde entfaltet und vorbereitet. Dann warteten sie auf ihn, denn normalerweise zog er die äußere Robe mit der oberen Robe gedoppelt an, wenn er zum Weidegrund [ins Dorf] aufbrach, außer wenn heftiger Regen zu erwarten war. Wenn es Zeit für den Almosengang war, verließ er den Gehpfad und ging zum Speisesaal. Die Schüler, die ihm den Saṅghāṭi übergaben, halfen beim Schließen der unteren und oberen Knopfschlaufen. Dann ging er ins Dorf. Sein Schalenträger war dann schon vorausgegangen und wartete außerhalb des Dorfes auf ihn. Dort nahm er die Schale in Empfang, und sein Schüler reihte sich seinem Ordensalter entsprechend in die Schlange ein. Mit 10, 20, 30, manchmal sogar 50 bis 60 Mönchen war es eine sehr lange, aber geordnete Schlange. Q3

[Luang Tā Mahā Bua Ñāṇasampanno:] Than Ācān Man fühlte sich in Wat Nōng Phü wohl. Die Thudongmönche, die er unter seine Fittiche genommen hatte, erlangten große innere Stärke. Selbst wenn dort 20 bis 30 Mönche zur Regenklausur weilten – sie alle waren fest entschlossen, ihren Pflichten in der Praxis nachzukommen. Es gab keinerlei Anlass zu Klagen. Es herrschte Eintracht und Zusammenhalt, sie waren wie aus einem Guss. Es war ein sehenswerter Anblick, wenn sie auf Almosenrunde hinaus gingen. Sie legten die gesamte Strecke in langer, ordentlicher Reihe zurück. Die Dorfbewohner bereiteten lange Sitzbänke vor, damit die Saṅgha ihr Anumodanā im Sitzen geben konnte. Q2

[Luang Pū Wan Uttamo:] Der Ehrwürdige empfahl den Laien, im Stehen Almosen in die Schale zu geben, und zwar Männern und Frauen gleichermaßen, weil das für beide Seiten praktischer war. Manchmal wartete ein Laie darauf, ihm die Schale abnehmen zu können; aber üblicherweise war es die Aufgabe eines Mönchs oder Novizen. Die jungen Mönche mussten vorauseilen und vor ihm im Kloster eintreffen, um alles Mögliche herzurichten. Es kam nicht vor, dass jemand einfach nur dasaß und aufs Essen wartete. Andernfalls hätte ihn der Ehrwürdige getadelt: „Ein Mönch, der keine Aufgaben und keine Etikette hat oder sie bricht, ist ein Mönch mit einem Mangel, sein inneres Mönchstum ist unvollständig.“ Q12

[Luang Pū Viriyang:] Auf dem Rückweg nahm ihm ein Schüler die Almosenschale ab, eilte damit voraus, nahm den Schalenbezug ab und richtete die Schale ordentlich her. (Auf Almosenrunde wurde die Schale von allen [mit dem Trageriemen] über die Schulter gehängt vor dem Körper getragen, so wie es der Große Than Ācān vormachte. Und so wurde es später im Kreis der Kammaṭṭhāna-Mönche allgemein weitergeführt.)

Beim Eintreffen im Kloster wurde ihm der Saṅghāṭi abgenommen, ausreichend lange in die Sonne gehängt und anschließend [gefaltet und] weggepackt. Bei der Mahlzeit kam alles zusammen in die Schale. Keiner hat je erlebt, dass er irgendetwas außerhalb der Schale am Essplatz gehabt hätte, außer in der Phase seiner letzten schweren Krankheit. Selbst den Almosengang hat er nicht so ohne weiteres ausgelassen, außer wenn er wirklich nicht laufen konnte; der Almosengang war seine normale Praxis, wenn er bei Gesundheit und bei Kräften war. Im Krankheitsfall verzichtete er aufs Essen und den Almosengang als Maßnahme zur Krankheitsbekämpfung, manchmal sogar drei Tage lang, bis die Krankheit nachließ, und dann fing er nach und nach wieder zu essen an.

Er sagte einmal: „Selbst der erhabene Buddha ist um Almosen gegangen, zum Wohle der Wesen, und seine edlen Nachfolger ebenso. Wenn wir Nachfolger in späterer Zeit nicht um Almosen gehen, ist das so, als ob wir uns dem Buddha, dem Höchsten Lehrer, überlegen fühlten, also keinen Lehrer mehr brauchten. Und das würde bedeuten, wir haben den Weg des Lehrers verloren."

Als der Ehrwürdige in seiner letzten Krankheitsphase die gesamte Strecke durch das Dorf nicht mehr schaffte, ging er noch durch das halbe Dorf. Als er gar nicht mehr bis ins Dorf gehen konnte, ging er bis zur Grenze des Klostergeländes. Als er es nicht mehr bis zur Grenze des Klostergeländes schaffte, ging er noch bis zur Essenssālā. Als auch das wirklich nicht mehr ging, stellte er ganz zum Schluss den Almosengang ein. Das zeigt uns, wie wichtig er die Praxis des Almosengangs als tägliche Pflichtübung nahm.

Übrigens aßen alle gemeinsam an einem Ort. Wenn das Essen fertig arrangiert und in die Schalen gegeben war, leitete er zur [stillen] Essenskontemplation an und ermahnte, wenn es dabei nicht ruhig zuging. Manchmal wurde mit Hilfe der Rezitation der Kurzformel kontempliert. (Beim erwähnten Arrangieren des Essens gab es zwei bis drei Mönche, von der Saṅgha bestimmte sogenannte *Bhattudesakas*, die das gesamte

gesammelte Essen nach der Sitzreihenfolge austeilten, bis nichts mehr übrig war oder bis alle genug hatten.[86]) Q3

[Luang Pū Wan:] Seine engsten Schüler mussten sich mit dem Essen beeilen, um vor dem Ehrwürdigen satt zu sein. Sobald sie feststellten, dass er mit den deftigen Speisen fertig war und sich an die süßen machte, war es für sie an der Zeit, mit dem Essen aufzuhören. Wenn sie noch länger gegessen hätten, wären sie für ihre folgenden Aufgaben nicht rechtzeitig zur Stelle gewesen: ein Milchgetränk anrühren, Wasser zum Händewaschen überreichen, den Zahnersatz abspülen, Messer und Löffel spülen, die Schale waschen, weitere Essgefäße und andere Gebrauchsgegenstände reinigen. War das erledigt, wurde der Speisesaal gesäubert...

[Biografie Luang Tā Täng Ōn Kalyāṇadhammo:] Der Ehrwürdige [Man] nahm jeden Tag einen Becher Ovomaltine zusammen mit ein paar Tabletten zu sich. Es handelte sich um eine Arznei gegen Husten. Q12

[LT Mahā Bua:] Waren die Almosenschalen gefüllt, aßen alle gemeinsam im Speisesaal. Dabei saßen sie in einer Reihe, in der Reihenfolge ihres Ordensalters. Nach dem Essen wuschen und trockneten alle ihre Schalen, steckten sie zurück in die Schalenbezüge und verstauten sie ordentlich. Dann suchte sich jeder einen Pfad für die Gehmeditation im weiten Wald, der sich ans Klostergelände anschloss, und übte Geh- und Sitzmeditation je nach Belieben. Q2

[Luang Pū Wan:] Weitere Pflichten: die eigenen Requisiten und die des Khrū Bā Ācāns zu den Kuṭis bringen und dort wegräumen. Einer brachte Wasser zum Lokus des Ehrwürdigen und stellte es dort bereit. Es musste lauwarm temperiert sein. Dann wartete er ab, bis der Ehrwürdige fertig defäkiert hatte, und räumte den Wasserbehälter weg. Er kümmerte sich um das Reinigen des Lokus. Eine andere Gruppe hängte die Stoffrequisiten und das Bettzeug des Ehrwürdigen zum Sonnen und Lüften auf die Wäscheleinen am Trockenplatz...

[Biografie Luang Tā Täng Ōn:] Die Reinigung der Toilette des Ehrwürdigen war die Aufgabe von Luang Tā [Täng Ōn]. Er trug Wasser zum Schrubben und Wischen dorthin. Klopapier gab es nicht, sondern getrocknete Bananenblätter, in Stücke geschnitten, etwa eine Spanne breit. Dafür wurden weiche Blätter ausgesucht, weil die Haut des Ehrwürdigen sehr empfindlich war. Andernfalls hätten die Blätter Verletzungen verursacht. Später, als der Ehrwürdige krank war und nicht mehr in der Lage, die Toi-

lette aufzusuchen, musste ein Loch in den Boden der Kuṭi gebohrt werden. Sobald der Ehrwürdige mit dem Ausscheiden fertig war, wurde der Kot sofort entfernt und nicht dort belassen. In manchen Nächten gab es keinen Kot zu entfernen, wenn die Verdauung des Ehrwürdigen nicht durcheinander war...

Über den Lagerbestand der Saṅgha wurde Buch geführt. Wer etwas brauchte, wendete sich an die Verwalter dieser Güter. Es gab zwei Mönche, die mit dieser Aufgabe betraut waren. Than Ācān Wan kümmerte sich um die gespendeten Stoffvorräte, die aufbewahrt wurden. Wenn die Mönche und Novizen Bedarf hatten, gingen sie zu ihm, bekamen Stoff ellenweise zugeteilt und halfen dann einander beim Nähen. Than Phra Ācān Man wollte, dass das Zuschneiden und Nähen gemeinschaftlich erledigt wurde, es war die von ihm vorgeschriebene Vorgehensweise. Es war nicht erlaubt, Stoff zu horten. Wer keinen Stoff benutzen wollte, nahm auch keinen. Luang Tā Täng Ōn kümmerte sich um Werkzeug, um Schnitzmesser und Sicheln, Arzneien und Stärkungsmittel.

[Luang Pū Wan:] Um drei Uhr nachmittags beendete der Ehrwürdige seine persönlichen Aufgaben und kam heraus. Die Mönche und Novizen mussten das Wasserkochen vorbereiten und Heilkräutersud für ihn kochen. Sie mussten auf seinen Aufwärter achten. Wenn sie sahen, dass dieser schon zum Ehrwürdigen ging, mussten sie schnell das Heißgetränk hintragen und offerieren. Q12

[Luang Tā Mahā Bua:] Kurz vor vier Uhr nachmittags war es Zeit zum Fegen des Klostergeländes. Anschließend wurde Wasser zum Trinken, Füße Waschen, Schalen Spülen und Duschen zu den diversen Fässern und Bottichen transportiert. Danach suchte jeder wieder seinen Gehpfad auf und praktizierte wie zuvor. Q2

[Luang Pū Wan:] Normalerweise nahm der Ehrwürdige heißes Wasser zum Duschen. Seine Helfer mussten es mit kaltem Wasser mischen und lauwarm überreichen. Folgende Punkte im Umgang waren zu beachten: ein Badetuch mitbringen und gegen die untere Robe tauschen; die untere Robe raffen und weglegen; den Ehrwürdigen abschrubben. Aber normalerweise benutzte er keine Seife. Gelegentlich verwendete er eine medizinische Seife, wie zum Beispiel Karbolseife. Wenn er mit dem Duschen fertig war: ein Hüfttuch zum Wechseln bringen; das nasse Badetuch auswringen und den Ehrwürdigen damit abtrocknen; anschließend das Hüfttuch noch-

mal gegen die untere Robe tauschen; den Gürtel überreichen. Das Schultertuch bildete den Abschluss der Badeprozedur. Q12

[Luang Tā Mahā Bua:] Falls es keine Versammlung oder Unterweisung gab, übte jeder nach Belieben weiter, bis es Zeit zur Nachtruhe war. In der Regel berief der Ehrwürdige [Man] alle sieben Tage eine Versammlung ein. Wer aber ein besonderes Anliegen beim Dhammastudium hatte, musste nicht bis zum Tag der Zusammenkunft warten. Oder wer innere Konflikte und Schwierigkeiten hatte, konnte dem Ehrwürdigen Bescheid sagen und Fragen stellen, sobald dieser verfügbar war, zum Beispiel nach dem Essen, am frühen Nachmittag, am Abend gegen 17 Uhr oder nachts um 20 Uhr. Q2

Khrū Bā Ācāns zu Besuch

[Luang Pū Viriyang berichtete:] Die Ordensälteren, jüngeren Mönche und Novizen, die in der näheren oder weiteren Umgebung wohnten, warteten immer auf Neuigkeiten von bedeutenden Theras, die weiter weg wohnten, die einen Geist hatten, dem subtile Dhammas zugänglich waren, und die von von Phra Ācān Man Bhūridattathera besonders hervorgehoben wurden, nicht nur als bedeutende Persönlichkeiten auf dem Gebiet der Praxis, sondern auch als Menschen, die Festigkeit erlangt hatten, die hohe Effektivität und Fähigkeit innehatten, die den Geist korrekt marschieren ließen und die Mettā für ihre Gemeinschaften besaßen. Der Ehrwürdige [Man] sprach über sie entweder inmitten der Saṅgha oder unter vier Augen zu seinen engsten Schülern, zum Beispiel etwa so: „Dieser oder jener Mönch ist sehr gut. Wer sich ihm zur Praxis anschließen will, möge das zum eigenen Nutzen gerne tun.“

Es ist also nicht verwunderlich, dass wir [jungen Mönche] und die Theras der neuen Generation über die Qualitäten der Theras der alten Generation Bescheid wussten, wer welche Tugenden und Dhammas verwirklicht hatte. Wann immer wir erfuhren, dass ein bedeutender Thera von weit herkam, war uns klar, dass Than Ācān Man besonders erlesenes Dhamma zum Besten geben würde, weil jene Theras immer tiefgründige Fragen stellten, die Than Ācān Man dann auf der Stelle mit einem Dhammavortrag beantwortete. Q3

[Luang Tā Mahā Bua schrieb:] Wenn der Ehrwürdige in der Stille der Nacht Dhammagespräche führte oder Dhammaprobleme löste, war das

äußerst hörenswert, weil da ungewöhnliche Fragen erörtert wurden, die von seinen Schülern, die von überall herkamen, gestellt wurden. Es waren Fragen mal zu inneren Zuständen, mal zu äußeren Dingen, wie zum Beispiel zu den Himmelswesen. Wir hörten zu und sogen das Gehörte in uns auf, wünschten, dass die Gespräche nicht so schnell zu Ende gehen würden. Bei solchen Anlässen ging es um Prinzipien und geschickte Anwendungsmittel für das Herz; denn jene, die herkamen, um seinen Rat zu suchen, hatten unterschiedlich hohe Ebenen des Dhamma inne und je nach Charakter und Veranlagung ungewöhnliche Erkenntnisse zu berichten. Q2

Zum Beispiel Phra Ācān Khāo Anālayo und Phra Ācān Chōb Ṭhānasamo

Als sich Luang Pū Chōb 14 Jahre lang in der Abgeschiedenheit von Nordthailand und Burma aufgehalten hatte, ergab es sich, dass ihn sein spiritueller Freund, Luang Pū Khāo Anālayo, zur gemeinsamen Rückkehr in den Isān einlud. Er entschloss sich also zur Heimkehr zusammen mit Luang Pū Khāo. Sie erfuhren, dass sich Than Phra Ācān Man in Wat Pā Bān Nōng Phü aufhielt, umzingelt von Thudong-Kammaṭṭhāna-Mönchen in großer Zahl, die sich in der näheren Umgebung aufhielten und Schulung von ihm erhielten.

Die folgende Geschichte stammt von Phra Ācān Bunpheng Khemābhirato, dem späteren Abt von Wat Tham Klōng Phen, der damals noch ein junger Novize war und Than Phra Ācān Man aufwartete:

In dem Moment, als Than Phra Ācān Man Luang Pū Chōb und Luang Pū Khāo bei deren Eintreffen im Kloster erkannte, gab er einen Ausruf der Freude von sich, weil er ein Paar seiner Hauptschüler wieder zu Gesicht bekam: „Da! Than Khāo und Than Chōb sind angekommen. Schnell, lauft hin und nehmt sie in Empfang!“ Die Mönche und Novizen, die die beiden schon kannten, freuten sich ebenfalls und machten ziemlichen Wirbel, weil sie ihnen wieder einmal von Angesicht zu Angesicht begegnen konnten: „Unsere großartigen älteren Geschwister Than Ācān Khāo und Than Ācān Chōb sind da!“ Sie nahmen ihnen das Gepäck ab und brachten ihnen Wasser.

Die Mönche und Novizen, die gerade erst vor Kurzem im Samnak angekommen und den beiden noch nie begegnet waren, dachten insgeheim: „Das ist also Than Ācān Khāo und das ist also Than Ācān Chōb. Ich habe schon so viel von ihnen gehört. Vater-und-Mutter Khrū Ācān (so nannten die Mönche und Novizen Than Phra Ācān Man) hat schon oft voll

des Lobes von ihnen erzählt. Ihre Geschichte ist ein beliebter Gesprächsstoff in den Kreisen der Khrū Bā Ācāns. Und heute habe ich das Glück, sie zu treffen."

Manche dachten insgeheim: „So ein Glück! Ich will ja nicht schlecht über sie denken... Aber wer hätte denn so einen dünnen, schlaksigen, langen Kerl erwartet – das muss Than Ācān Khāo sein. Und der dunkelhäutige Kleine da muss Than Ācān Chōb sein. Ihre Roben sehen alt, dunkel und abgetragen aus, ihre Klods löchrig und zerschlissen."

Mit Sicherheit hatten die Mönche und Novizen Gedanken solcher Art, waren gespannt und voller Erwartung, denn wann immer ein großer Thera, der Dhamma auf hoher Stufe innehatte, aus dem Wald herkam, in dem er sich der Geistesschulung gewidmet hatte, oder vom Thudong in ferne Länder zurückkam, dann hatte er Wissen und Schauung in seiner Praxis erlangt und konnte seinem Ācān davon berichten.

Bei solchen Anlässen waren alle Mönche und Novizen in Hochstimmung und warteten ganz gespannt darauf, den Berichten zuhören zu können, denn jene Arten von Wissen und Schauung aus der Meditation waren „das Echte", auf das die jeweiligen Besucher da gestoßen waren. Und das war von wunderbarer Vielfalt, dem Verhalten und Charakter des jeweiligen Besuchers entsprechend. Umso mehr galt das für die beiden Luang Pūs hier, denen Than Phra Ācān Man bereits Großes vorhergesagt hatte und die von ihm laufend gepriesen wurden. Sie waren vom Thudong zurückgekehrt und kamen, um sich gleichzeitig voll Respekt vor ihrem Khrū Bā Ācān zu verbeugen – wie zwei stattliche Elefanten, die gemeinsam von der Inspektion ihres Waldreviers zurückgekehrt waren.

Diese beiden Luang Pūs hatten bestimmt viele authentische Geschichten zu erzählen, die von ihrer Meditationspraxis herstammten, zum Teil über die edlen Wahrheiten im Inneren, zum Teil über Äußeres, wie etwa über Devas, Indra, Brahma, Yama, Yakkhas und Nāgas. Die Zuhörer würden wohl die ganze Nacht fasziniert zuhören können.

„Bunpheng, breite Matten aus!", trug Than Phra Ācān Man dem Novizen auf und betonte: „Than Khāo und Than Chōb lieben den Wald, und wir werden ihnen unseren Wald zur Verfügung stellen, nicht wahr?" Novize Bunpheng beeilte sich ganz eifrig, Lagerplätze für sie vorzubereiten. Er erzählte, er sei so tief beeindruckt gewesen, dass er diese Begebenheit nie vergaß. Sein Herz war randvoll mit Freude und Pīti, dass er die

Gelegenheit bekam, den „VIP-Theras“, Schülern der ersten Generation, zu Diensten sein zu könnnen. Er richtete für Luang Pū Khāo einen Platz unter einem Mafaibaum her, an dem er Luang Pūs Klod festband. Für Luang Pū Chōb dagegen bereitete er einen Platz ein Stück entfernt unter einer Māk Mao Palme vor, das heißt, er hing dort den Klod für ihn auf. Beide übernachteten im Wald und mischten sich nicht unter die Gemeinschaft. Dennoch gingen die Hoffnungen und Erwartungen der Mönche und Novizen in Erfüllung: Sie durften beim tiefgründigen Dhammagespräch des Großen Luang Pū Than Phra Ācān Man mit Luang Pū Khāo und Luang Pū Chōb zuhören und sich am Dhamma erfreuen.

Wie auch immer, mit den Qualitäten eines Khrū Bā Ācāns, der wie ein Vater und eine Mutter zu seinen Schülern stand, war Than Phra Ācān Man noch nicht aus dem Alter heraus, seinen beiden Hauptschülern erst einmal mit einer gesalzenen Predigt „den Kopf zu waschen“. Er begann so:

„Da befürchtet einer, dass ein anderer seine Leber, Nieren und Eingeweide sehen könnte, aber er selbst interessiert sich nicht dafür, seine eigenen Innereien und sein Herz zu betrachten, um festzustellen, was es da so im Inneren gibt. Er ist ganz fasziniert davon, nur andere Personen zu betrachten, von ihnen zu träumen, über sie nachzudenken, aus Angst, sie könnten seine Leber, Nieren und Eingeweide sehen. Er schickt seine Gedanken nach außen; er interessiert sich nicht dafür, sie nach innen zu lenken. Wenn wir Praktizierenden uns nicht für unseren eigenen Körper und unseren eigenen Geist interessieren, wo sollte da dann umfassende Erkenntnis herkommen?“ Die Blicke von Luang Pū [Chōb] und Luang Pū Khāo kreuzten sich. Sie verhielten sich ganz still und zurückhaltend. [Was war geschehen?]

Als sie auf dem Weg nach Wat Pā Bān Nōng Phü unterwegs ein Nachtlager bezogen hatten und sich der Geistesentfaltung widmeten... rutschte Luang Pū Khāo folgende Bemerkung Luang Pū Chōb gegenüber heraus: „Wir kontemplieren den Körper auf diese oder jene Art. Luang Pū Man aber wird wohl in Meditation sitzen und unsere Lebern, Nieren und Eingeweide schon betrachtet haben, sie durchdrungen, durchbohrt und durchlöchert haben, ehe wir überhaupt bei ihm ankommen. Von unseren Innereien wird nichts übrig bleiben, er wird sie wohl mit Hilfe seiner Ñāṇas zerquetschen, ausweiden und pulverisieren bis nichts mehr übrig ist.“ Sie hatten ihre Gedanken nur ein kleines bisschen gehen lassen und konnten der Ermahnung dennoch nicht entkommen!

Luang Pū [Chōb] erzählte: „Genau so ist ein echter, exzellenter Vater-und-Mutter Khrū Bā Ācān. Egal, welches Wissen und welche Schauung sein Schüler auch besitzen mag – wenn sein Verhalten nicht korrekt oder auch nur ein wenig unangebracht ist, wird er auf der Stelle eine Ermahnung erhalten." Daraus können wir ersehen, dass Than Phra Ācān Man die meisten seiner bedeutenden Schüler „gargekocht" hat, um sie einzuschmelzen und in eine Form zu gießen, die alle Wertvorstellung übersteigt und an der sich kein Makel mehr finden lässt.

Und obwohl er ja wusste, dass einige seiner Schüler den Zweifel im Dhamma beseitigt hatten, getan hatten, was zu zu tun war, darüber hinaus keine weitere Aufgabe zu erledigen hatten und für sie nur noch *Kiriyākicca* und *Paṭipadākicca* galten[87], Aufgaben in der Lebensweise und Tradition der Edlen, und es nur noch um das richtige Maß und um Schönheit im Verhalten ging – ganz egal: Than Phra Ācān Man hatte einfach zu viel Mettā. Er stellte lediglich fest, dass hier eine Vorgehensweise der Korrektur bedurfte, und so zögerte er nicht, eine weiterführende Belehrung zu geben. Q12

Luang Pū Khāo hatte den Durchbruch zur Frucht der Arahantschaft im Bezirk Phrāo, Provinz Chiang Mai, ungefähr im Jahr 1943 oder 1944 geschafft. Luang Pū Chōb Ṭhānasamo dagegen hatte Dhamma höchster Stufe in der Höhle bei Bān Nōng Yuan verwirklicht, wo er seine letzte Regenklausur auf burmesischem Gebiet im Jahr 1944 verbrachte. Q24

Es stimmt schon, falsche oder richtige Praxis ist Sache jedes Einzelnen, denn manche Mönche sind wie „Einer ohne Wunde an der Handfläche" – selbst, wenn er Gift anfasst, kann dieses Gift in seine Handfläche ohne Wunde nicht eindringen und keinen Schaden anrichten. Genauso trifft Übles oder ein Makel nicht den, der dem Übel bereits entronnen ist. Aber wer ein Lehrer oder Ācān einer Gruppe ist, sollte sich im Umgang mit anderen vorsehen.

Luang Pū [Chōb] erzählte: „Than Phra Ācān Man wies immer wieder darauf hin, wie wichtig es ist, auf sich selbst achtzugeben, wenn man ein Ācān ist. Ein einziger schlechter Ācān kann viele Menschen dazu bewegen, seinem schlechten Beispiel zu folgen. Umgekehrt kann ein einziger Ācān, der sich gut und richtig verhält, zahllose andere zu guter und richtiger Praxis anleiten." Q12

Assistenz

Als Luang Pū Chōb Than Phra Ācān Man in Wat Pā Bān Nōng Phü besuchte, dachte er zunächst daran, unverzüglich in sein Heimatdorf in der Provinz Löi zurückzukehren... aber dann kam ihm der Gedanke, dass er so lange von seinem Khrū Bā Ācān getrennt gewesen war und noch nie eine Regenklausur mit ihm verbracht hatte. Than Phra Ācān Man war schon alt, und es gab Mönche und Novizen in großer Zahl, die Schulung von ihm erhielten. Das musste eine große Belastung für ihn sein. Es wäre angemessen, vor der Rückkehr in die Heimat eine Zeitlang als Stellvertreter bei Phra Khuṇ Than Phra Ācān Man zu bleiben. Und Than Phra Ācān sollte ja auch von Luang Pū [Chōbs] Hilfsbereitschaft erfahren. (Luang Pū Chōb sagte, dieser wusste es gewiss ohnehin, deshalb übergab er ihm Aufgaben unterschiedlicher Art, zum Beispiel Hilfe beim Empfang von Besuchern und Hilfe bei der Betreuung von Mönchen.)

Gästeempfang: Small talk mit Besuchern; sie davon abhalten, Than Phra Ācān Man allzu sehr zu belästigen; ihre Anliegen anhören und herausfinden, ob es sich um alltägliche Probleme handelte. Das bedeutete in Wirklichkeit: Spät in der Nacht, wenn die Menschen normalerweise schlafen, hatte Than Phra Ācān regelmäßig Besucher, die darum baten, Dhamma von ihm hören zu dürfen. In manchen Nächten kamen viele Gruppen, kaum war die eine gegangen, kam schon die nächste, was ihn enorm erschöpfte und ermüdete.

Ja, es ist wahr – die Gäste, von denen hier die Rede ist, waren keine menschlichen Besucher, sondern Devas. Und die Bitte an Luang Pū [Chōb], ihm beim Gästeempfang zu helfen, hatte der Ehrwürdige auch nicht direkt ausgesprochen. Aber als Luang Pū [Chōb] in Samādhi saß, kamen Devas vorbei, erwiesen ihm Respekt und baten darum, einen Dhammavortrag von ihm zu hören. Sie informierten ihn, dass sie Than Phra Ācān Man bereits Respekt erwiesen hatten und dieser sie gebeten hatte, Dhamma von Luang Pū als Stellvertreter zu hören. Luang Pū hielt jenen Devas einen Dhammavortrag. Am nächsten Morgen fragte er Than Phra Ācān Man bei passender Gelegenheit, ob er den Devas tatsächlich aufgetragen hatte, Dhamma von ihm zu hören oder nicht. Than Phra Ācān Man bestätigte, es habe sich tatsächlich so zugetragen, weil er so enorm müde vom Gästeempfang gewesen war. Es waren so viele Gruppen gewesen, die sich von einander unterschieden, worauf er sich mit seinen Dhammalektionen jedesmal neu einstellen musste, ihrer jeweiligen Daseinsebene

entsprechend, ihrem Verhalten und Wesen entsprechend, damit sie jeweils angepasste unterschiedliche Anleitung erhalten konnten.

Mönchsbetreuung: Than Phra Ācān Man hatte die Fähigkeit der Herzenskunde, das heißt, er konnte Gedanken im Herzen anderer geschwind erkennen. Wenn irgendein Mönch oder Novize etwas Falsches oder Unangebrachtes dachte, aus der Spur geriet oder den Weg verließ, wenn seine Gedanken mit dem Leben als Samaṇa nicht vereinbar waren oder wenn der Ehrwürdige [Man] bei nächtlicher Untersuchung feststellte, dass da einer faul war und sich nicht anstrengte, dann erhielt der Betreffende stets eine Verwarnung und Ermahnung. Oder wenn einer beim Dhammavortrag des Ehrwürdigen etwas Schlechtes dachte, wurde er oft verwarnt oder gescholten. Als es später immer mehr Mönche und Novizen wurden, trug der Ehrwürdige [Man] Luang Pū [Chōb] auf: „Hilf mir bei der Betreuung der Mönche, fange die Diebe für mich." *Diebe* bezog sich auf Mönche, deren Denkweise nicht dem Kodex der 227 Regeln entsprach. In der Herzenskunde, der Fähigkeit, den Geist anderer schnell zu erfassen, stand Luang Pū [Chōb] Than Phra Ācān Man nicht nach. Die Mönche und Novizen hatten daher ehrfürchtigen Respekt vor ihm; er kam da gleich an zweiter Stelle nach Than Phra Ācān Man. Der Ehrwürdige wurde gefragt: „Wenn Luang Pū Diebe fing, an was dachten jene Mönche?" Er antwortete lächelnd: „Meistens ging's um die Mädels. Oder manchmal waren es Gedanken voll Nachlässigkeit dem Dhamma und dem Khrū Bā Ācān gegenüber, ganz schlimme Sachen, die eine Verwarnung erforderten." Q12

Außenstellen und Assistenten, Provinz Sakon Nakhōn

Lehrer	Kloster	Ort
PA Khāo Anālayo	WE Bān Khohk Manāo	Bez. Phannānikom (BP)
PA Fan Ācāro	Wat Pā Phū Thōnphitak	Bān Dhātu Nā Wehng
PA Ōn Ñāṇasiri	Wat Pā Sotathiphon	Bān Nōng Dohk, BP
PA Kū Dhammadinno	Wat Pā Klāng Nohn Phū	Bān Kud Kōm, BP
PA Kongmā Cirapuñño	Wat Dōi Dhammacedī	Bez. Khohk Śrī Suphan
PA Lui Candasāro	Samnak Bān Huay Bun	Gde. Nā Nai, BP
PA Thōngsuk Sucitto	Wat Pā Suddhāvās	Provinzhauptstadt

Nachwuchs Khrū Bā Ācāns

[Einige Mönche, die bei einem kürzeren oder längeren Aufenthalt in Wat Pā Bān Nōng Phü entscheidende Unterweisungen erhielten, reiften später zu bedeutenden Khrū Bā Ācāns heran. Ein paar Beispiele:]

Phra Ācān Wan Uttamo

[Luang Pū Wan berichtete:] Als ich in Wat Pā Bān Nōng Phü ankam, war Than Ācān Lui der Klostervorstand. Außerdem gab es da noch Luang Phō Bai, den Ehrwürdigen Säng und den Novizen Buncan. Zu der Zeit war Than Ācān Lui gerade dabei, zusammen mit den Dorfbewohnern den Platz in Erwartung des Großen Than Phra Ācān Man Bhūridattathera herzurichten. Dieser sollte innerhalb weniger Tage eintreffen, was ein Riesenglücksfall für mich war, weil ich mir schon früher vorgenommen hatte zu versuchen, sein Aufwärter zu werden, zu meinem künftigen Wohl. Diesen Wunsch hatte ich schon seit Jahren, und ich hatte auch schon einigen Freunden davon erzählt.

Einstieg

Nachdem ich nun zufällig hier vorbeigekommen war, sagte Than Ācān Lui nach zwei oder drei Tagen zu mir: „Egal an welchem Ort sich der Große Than Phra Ācān aufhält, wenn es dort schon viele Mönche gibt, dann bleibt er nicht lange. Deshalb wäre es gut, wenn sich die Neuankömmlinge bitte einen anderen Ort suchen würden." Das war eine herbe Enttäuschung für mich, aber ich erhob keine Einwände, weil ich zu dem Ehrwürdigen noch keine enge Beziehung hatte, ihn aber achtete und respektierte.

Am nächsten Morgen nach der Mahlzeit zog ich also mit meinen Freunden nach Bān Nā Nai. An den folgenden Tagen half ich Than Ācān Lui nach dem Essen immer bei der Arbeit bis zum Eintreffen des Großen Than Phra Ācān. Von da an hörte ich kontinuierlich Unterweisungen von ihm.

Im Jahr 1945 verbrachte ich die Regenklausur mit dem Großen Than Phra Ācān in Wat Bhūridattathirāvās [– so heißt das Kloster heute –] Bān Nōng Phü. Mein Aufenthalt war die ganze Zeit über von Befürchtungen geprägt, die mir fast die Luft zum Atmen nahmen, weil ich einfach viel zu viel Angst vor dem Ehrwürdigen hatte. Ich war mir nicht sicher, ob er mich nicht eines Tages einfach rauswerfen würde.

In der Anfangszeit hielt ich mich an den Ehrwürdigen Khamphai oder Uad (Arām) Susikkhito, der sich dem Meister seit der Zeit von Bān Huay Khähn als Aufwärter angeschlossen hatte, und an Than Ācān Manū. In der Folgezeit traf noch Than Khrū Bā Ōn Sā ein, der als mein Freund die Sorgen bei der Pflichterfüllung im Aufwarten teilte. Ich hatte zwar schon einiges an Ausbildung erhalten, als ich bei Than Ācān Wang Ṭhitasāro, meinem ursprünglichen Lehrer, gewesen war, aber trotzdem war ich noch ziemlich durcheinander, weil da natürlich ein ziemlicher Unterschied zwischen der Stufe eines Großen Ācāns und der eines kleinen Ācāns besteht.

Es gab so viele Dinge, die beim Großen Than Phra Ācān zu verrichten waren. Wir mussten sie durch eigene Beobachtung erlernen und dabei auch Geschick in Bezug auf den richtigen Zeitpunkt und Anlass entwickeln. Wie auch immer, meine eigene Dummheit wurde mir voll bewusst. Was ich auch tat, ich brauchte stets die Rückendeckung meiner Freunde. Ich wollte es ja tun, hatte aber zugleich einfach zu viel Angst vor dem Ehrwürdigen.

In der Zeit vor dem Eintritt in die Regenklausur kamen fast täglich neue Mönche und Novizen an. Sobald es zu viele auf einem Haufen wurden, schickte sie der Ehrwürdige hinaus. Sie mussten sich in die Umgebung ausbreiten. Das war ein fortlaufender Prozess. Ich dachte aber: „Wenn ich nichts falsch mache und der Ehrwürdige in meinem Herzen keine lästigen Ansichten und Dünkel sieht, werde ich bestimmt nicht weggeschickt." Dennoch wurde es mir immer heiß und kalt bei dem Gedanken. Ich konnte mein Leid nur mit Khrū Bā Ōn Sā teilen, denn ihm ging es genau wie mir.

Eines Tages waren besonders viele Mönche und Novizen zur Unterweisung eingetroffen... Am nächsten Morgen nach dem Essen richtete der Ehrwürdige die Frage an Than Ācān Lui: „Wer soll heute das Kloster verlassen? Wir werden ja regelrecht überrollt!" Than Ācān Lui trug ihm also die Liste jener Mönche vor. Mein Name war auch dabei. In dem Moment hätte ich fast die Haltung verloren, habe aber dennoch nichts zu Than Ācān Lui gesagt. Seine Liste galt sicher als Gesamtpaket.

Zu dem Zeitpunkt hatte es Khrū Bā Khamphai schon erwischt und Khrū Bā Net Kantasīlo war an seine Stelle als Aufwärter getreten. Ich hatte meine Requisiten schon gepackt und bei meiner Kuṭi abgestellt. Ich kehrte noch einmal zurück, um meinen Aufwärterpflichten nachzukommen. Zu dem Zeitpunkt war der Große Than Phra Ācān gerade aufs *Ṭhāna*, auf den

Lokus[*] gegangen. Ich beriet mich mit Khrū Bā Net und erzählte ihm, dass ich auf Than Ācān Luis Liste jener war, die das Kloster an jenem Tag verlassen mussten, und dass ich mit Than Ācān Lui nicht darüber gesprochen hatte. Ich sagte: „Ich hatte gehofft, weiter beim Großen Than Phra Ācān lernen zu dürfen. Ich will nirgendwo anders hin. Was soll ich bloß tun?" Khrū Bā Net war der Ansicht: „Du solltest dem Großen Than Phra Ācān von deinem Herzenswunsch berichten."

Ich zitterte zwar vor lauter Angst wie sonst etwas, aber egal! Es war an der Zeit, mutig zu sein, und so nahm ich meinen Mut zusammen, weil es eben sein musste. Es ergab sich eine passende Gelegenheit im „richtigen Rhythmus", als der Große Than Phra Ācān vom Lokus zurückkam. Als er auf dem Sitzpodest Platz genommen hatte, ging ich hin, verbeugte mich vor ihm und erzählte ihm die ganze Wahrheit in allen Einzelheiten. Er saß für einen Moment still da, dann sagte er: „Ganz wie du willst." Als ich dieses Geschenk empfangen hatte, erholte ich mich auf der Stelle und war höchst erfreut. Es war so, als ob das Schwert, das in meiner Brust steckte, herausgezogen worden war.

Wenige Tage später schlich ich mich hinzu, als Khrū Bā Net dem Großen Than Phra Ācān eine nächtliche Massage gab. Ich weiß nicht, vielleicht wollte der Ehrwürdige meine Hilfsbereitschaft testen, denn die Massage ging weit über das normale Zeitmaß hinaus, bis die Hähne krähten, so gegen drei Uhr nachts. Dann ging er auf sein Zimmer. Aber ich war die ganze Zeit über freudig bei der Sache gewesen und keinerlei Unwillen kam dabei hoch. In der Folgezeit war [die Dauer der Massagen] normal. Sie dauerte nur dieses eine Mal so ungewöhnlich lange.[88]

Gefahr des Aufwartens

Ein Aufwärter muss sich mit Herz und Seele dem Aufwarten hingeben. Er muss versuchen, seine Nische, seinen regelmäßigen Zugang zu finden. Wenn ihm einmal der Zutritt verwehrt wird und er dann alles hinschmeißt, bringt das auch nichts, weil der Meister die Person in seiner näheren Umgebung trainieren muss, damit ein anständiger Mensch aus

---

* Toilette zum Defäkieren für Mönche und Novizen; die Dorfbewohner nennen den Platz zum Defäkieren *Toilette* oder *Klo*, in der Klostersprache nennen sie ihn gerne *Lokus*. „Auf den Lokus gehen" bedeutet „zum Defäkieren gehen".
Aus „Liste religiöser Fachausdrücke" von Dr. Pin Muthukan, Seite 126.

ihm wird, der Achtsamkeit, Weisheit und Können besitzt. Ein ganz wichtiger Punkt dabei ist: Der Meister erlaubt keine Nachlässigkeit.

Der Ehrwürdige hat uns damals den Merksatz gegeben: „Ein Schüler des Chefs ist wie ein kleiner König." Natürlich neigt er dazu, sich etwas einzubilden; er wird starrsinnig und unbelehrbar. In der Mehrzahl der Fälle ist es tatsächlich so. Der Schüler eines wichtigen Ordensälteren läuft Gefahr, sich selbst aus dem Blick zu verlieren, wenn er lange diese Position einnimmt. Er glaubt, etwas Besonderes zu sein, weil er mit einem wichtigen Khrū Bā Ācān zusammen ist. Er wird hochnäsig, arrogant und eingebildet. Er hat vor niemandem Respekt, selbst wenn es sich bei seinen Gesprächspartnern um Leute vom Kaliber eines Ordinationsvaters oder Lehrers handelt. Er wird sie mit Verachtung von oben herab betrachten. Egal, wie gut oder klug sie sind oder was sie an sonstigen Qualitäten haben – er fühlt sich ihnen darin überlegen. Er hat vor niemandem Ehrfurcht, er will niemandem Respekt erweisen, außer der Person, von der seine Position abhängt.

Er dünkt sich höher als alle anderen und ist keiner Kritik zugänglich. Er benutzt gerne die geborgte Autorität, um andere zu schikanieren und einzuschüchtern. Letztendlich verliert er sogar den Respekt vor dem Khrū Bā Ācān, von dem seine Rolle abhängt; er hört nicht einmal mehr auf ihn. Statt ein Weiser zu werden, wird er zu einem blinden Toren. Nach meinen Beobachtungen gibt es viele Mönche dieser Art.

Damals, als ich von den Pāramis des Meisters abhängig war, verließ ich mich teils auf die Anleitung von Than Ācān Mahā Bua und teils auf meine eigene Innenschau. Ich stellte mich auf jede Situation neu ein und ließ nicht zu, „ein Schüler des Chefs wie ein kleiner König" zu werden, sondern versuchte, mich in Demut zu üben und mich jenen zu unterstellen, die länger im Orden waren als ich, und wenn auch nur eine einzige Sekunde. Q12

Phra Ācān Chā Subhaddo

Während [seiner achten] Regenklausur [1946] in Wat Khao Wong Koṭ [in der Provinz Lopburi] hörte Luang Phō [Chā] einiges über Than Phra Ācān Man Bhūridattathera von einem Laienanhänger, der Than Phra Ācān Man schon einmal seinen Respekt in Wat Pā Bān Nōng Phü erwiesen hatte. Inspiration entstand in ihm und der Entschluss, dass er unbedingt den Weg der Praxis vom Ehrwürdigen erlernen wollte...

Luang Phō [Chā] machte sich mit einer Gruppe von vier weiteren Mönchen, die aus Zentralthailand stammten, auf den Weg... Einige aus der Reisegruppe gaben unterwegs auf, weil es zu anstrengend und schwierig für sie wurde und sie außerdem nicht gewohnt waren, weite Strecken [zu Fuß] zurückzulegen. Luang Phō [Chā] und zwei weitere Mönche behielten ihren Reiseplan bei, setzten die Reise fort und kamen schließlich bei Than Phra Ācān Mans Samnak an.

Als Luang Phō Wat Pā Bān Nōng Phü betrat, war er vom ersten Schritt an beeindruckt von der stillen und abgeschirmten Atmosphäre des Klosters. Das Klostergelände bot einen Anblick von Sauberkeit. Das höfliche Benehmen der Gefährten in Hauslosigkeit dort bot Grund zur Inspiration. Und so entstand ein stärkeres Gefühl der Beglückung in ihm, als er es je in irgendeinem anderen Samnak erlebt hatte.

Am Abend nach seiner Ankunft verbeugte er sich vor Than Phra Ācān Man gemeinsam mit dessen Schülern, um in der Gruppe Dhamma zu hören. Than Phra Ācān Man erkundigte sich, wie viele Regenzeiten Luang Phō schon als Mönch ordiniert war und in welchen Samnaks er bereits studiert und praktiziert hatte. Anschließend gab er eine Belehrung und sprach das Thema der beiden Nikāyas an, nämlich Dhammayut und Mahānikāya, ein Thema, das bei Luang Phō [Chā] starke Zweifel ausgelöst hatte.

Than Phra Ācān Man sagte: „Wenn wir Dhammavinaya zum Maßstab der Praxis erhoben haben, brauchen wir uns wegen der Nikāyazugehörigkeit nicht den Kopf zu zerbrechen."

Als Luang Phōs Zweifel hinsichtlich der Nikāyazugehörigkeit ausgeräumt waren, stellte er Than Phra Ācān Man eine Frage. Später berichtete er seinen Schülern von jenem Dhammagespräch: „Ich bin ein Anfänger auf dem Gebiet der Praxis. Ich weiß nicht, wie ich praktizieren soll. Ich habe viele Zweifel, aber noch keinerlei Richtschnur für die Praxis."

Than Phra Ācān Man fragte: „Worum geht es dabei?"

„Ich suche nach einem Weg der Praxis, deshalb habe ich das Buch *Visuddhimagga** gelesen. Ich hatte dabei das Gefühl: Das geht doch gar nicht! Dem Inhalt der Abteilungen über Ethik, Sammlung und Weisheit gemäß zu praktizieren, scheint mir nicht menschenmöglich zu sein. Ich bin der Ansicht, dass kein Mensch auf der ganzen Welt das befolgen kann. Es ist wirklich zu schwierig, zu problematisch, es übersteigt das Mögliche."

Than Phra Ācān Man sagte dann: „Than, das ist aber auch wirklich eine Menge Zeugs. Wenn wir uns an jeden einzelnen Schulungspunkt der Ethikabteilung halten wollten, hätten wir ein Problem. Aber diese Ethikabteilung besteht in Wirklichkeit nur aus erläuternden Lektionen, die einem menschlichen Geist entsprungen sind.

Wenn wir unser Herz dahingehend schulen, dass wir Schamgefühl besitzen und vor allem Übel zurückschrecken, werden wir zu gesammelten, gezügelten und vorsichtigen Menschen, eben aufgrund dieses Schamgefühls und dieses Zurückschreckens vor allem Übel... Dieser Umstand wiederum macht uns zu genügsamen Menschen, und die Achtsamkeit wird immer schärfer. Egal, wo wir stehen, gehen, sitzen oder liegen, sind wir bereit, uns ganz und gar kontinuierlich von Achtsamkeit durchdringen zu lassen. Und so entsteht Umsicht in uns...

All dein angelerntes Buchwissen kommt im Geist hoch, aber wenn du deinen Geist noch nicht bis zur Erkenntnis und Läuterung geschult hast, wirst du davon immerfort nur Zweifel ernten. Bringe deshalb Dhamma, die Lehre des Buddha, in deinem Geist zur Einheit, sei im Geist gefasst und gesammelt. Wenn dann irgendetwas auftaucht und du darüber noch im Zweifel bist, wenn du noch nicht klar erkennst, dann reagiere nicht mit Taten und Worten darauf, begehe keine Übertretung."

In jener Nacht saß Luang Phō [Chā] zusammen mit den Schülern von Than Phra Ācān Man und hörte Dhamma bis Mitternacht. Sein Herz wurde still und erlangte Sammlung. Die Erschöpfung und Müdigkeit von der Reise war völlig verschwunden.

In der zweiten Nacht trug Than Phra Ācān Man verschiedene Teilaspekte der Lehre vor; er ließ Luang Phō [Chā] subtile und tiefgründige Dinge vernehmen, bis dieser alle Unsicherheit und allen Zweifel über den Weg der Praxis auflösen konnte. Da war Pīti und Freude am Dhamma, wie Luang Phō es noch nie erlebt hatte.

Am dritten Tag verbeugte sich Luang Phō [Chā] vor Than Phra Ācān Man und ging auf Thudongwanderschaft in die Provinz Nakhōn Phanom.

Das Treffen mit Than Phra Ācān Man Bhūridattathera damals war eine wichtige Erfahrung für Luang Phō, die seinen Lebensweg zum Strom des Dhamma lenkte, zu richtiger und gefestigter Praxis. *Geborgenheit des Erwachens – Phra Bodhiñāṇathera,* zitiert nach Q12

Phra Ācān Cuan Kulajeṭṭho

[Luang Pū Cuan berichtete:] Nur vier Tag nach Ende meiner dritten Regenklausur [1945] holte Than Cao Khuṇ Ariyaguṇādhāra mich ab und lieferte mich bei Than Phra Ācān Man Bhūridattathera in Wat Pā Bān Nōng Phü ab. Ich bekam die Gelegenheit, bei ihm zu lernen und zu trainieren. Die gesamte trockene Jahreszeit über hörte ich seine Belehrungen bis zum Beginn der Regenklausur. Ich bestimmte dort die Regenklausur[89] und verbrachte also meine vierte Regenklausur mit dem Ehrwürdigen.

Meditationsanleitung

Bei den Anweisungen des Ehrwürdigen ging es überwiegend darum, nach dem Vinaya zu praktizieren und die Dhutaṅgas strikt einzuhalten. Bei seiner Meditationsanleitung ging es überwiegend um Kontemplation, also den Körper betrachtende Achtsamkeit, Kāyagatāsati. Wir sollten irgendeinen Teil des Körpers kontemplieren, der uns gelegen war. Wenn der Geist noch nicht still, sondern rastlos war, sollten wir die Achtsamkeit bei der Parikammaentfaltung an das Wort *Buddho – Buddho* binden. War der Geist dann still, sollten wir *Buddho* beiseite lassen und einfach nur in der Stille weilen, aber mit Achtsamkeit.

[Die Anleitung:] Entwickelt Geschick und Geläufigkeit! Ist Geläufigkeit in der Parikammapraxis oder in innerer Stille erlangt, dann lenkt die Aufmerksamkeit auf die achtsame Kontemplation irgendeines Körperteils, das eurer eigenen Veranlagung, eurem eigenen Charakter entspricht. Nach ausreichend langer Kontemplation tretet wieder in die Stille ein. Nach ausreichend langer Phase der Stille kontempliert erneut, mit Achtsamkeit in jedem Augenblick. Lasst die Achtsamkeit nicht entgleiten und schweift nicht ab. Wenn sich der Geist sammelt, haltet Innenschau und stellt fest, ob sich der Geist in sich selbst vertieft oder sich mit weltlichen materiellen Dingen beschäftigt, also, ob er sich dem Meditationsobjekt widmet oder irgendwelchen Sinnesobjekten; das sollt ihr mit Achtsamkeit erfassen.

Ihr sollt den Geist nicht zur Sammlung zwingen, sondern lediglich achtsam feststellen, ob sich der Geist sammelt oder nicht. Und wenn sich der Geist sammelt, solltet ihr auch das achtsam erfassen. Zieht den gesammelten Geist nicht absichtlich aus der Sammlung heraus, sondern gestattet dem Geist, von allein aus der Sammlung auszutreten. Nach dem Heraustreten macht euch wieder an die Kontemplation wie zuvor.

Die verschiedenen Nimittas, die dabei erscheinen können, egal, ob es sich um Nimittas handelt, die ein äußeres Bild wiedergeben, oder um innere Nimittas, also um Dhamma, das an die Oberfläche hochkommt – leitet sie als geschickte Mittel der Meditation zu Einsichtszwecken um, das heißt, bringt sie mit den drei Daseinsmerkmalen in Verbindung, erkennt sie also als ganz und gar unbeständig, leidhaft und Nicht-Selbst: Alles, was dem Entstehen unterworfen ist, ist auch dem Erlöschen unterworfen. Lasst euch von den Nimittas nicht zum Abschweifen verführen, lasst euch nicht von ihnen faszinieren und täuschen. Betrachtet dann wieder den Körper als nicht schön, nicht attraktiv, im Licht der drei Daseinsmerkmale als nicht beständig, als leidhaft, als Nicht-Selbst, nicht Ich, nicht Mein, nicht zu einem Selbst gehörend...

Der kleine Trotzkopf

Da kam ein junger Mönch nach Wat Pā Bān Nōng Phü, der sich Gedanken von der Art eines Weltlings nicht verkneifen konnte: „Es heißt, dass unser Großer Than Ācān ein Arahant sein soll. Ich weiß nicht, ob das stimmt. Wenn er wirklich ein Arahant ist, soll heute Nacht ein Wunder geschehen."

In genau jener Nacht hatte jener junge Mönch ein Nimitta in der Meditation. Er sah den Großen Phra Ācān in der Luft Gehmeditation praktizieren. Dabei schwebte dieser auf wundersame Weise die ganze Zeit auf und nieder. Und als es Zeit zum Schlafen war, setzte sich die Erscheinung in gleicher Weise im Traum fort. Da hob der junge Mönch die Hände in einer Geste der Verehrung dem Ehrwürdigen gegenüber und sagte: „Jetzt glaube ich es."

Wie auch immer – an einem späteren Tag hatte der junge Mönch schon wieder Gedanken wie ein Narr: „Ach ja, es heißt, der Große Than Ācān soll die Gedanken seiner Schüler lesen können. Ob das wohl stimmt? Ich könnte ihn ja mal testen. Wenn der Große Than Ācān meine Gedanken kennt, soll er mich noch heute Nacht in meiner Kuṭi aufsuchen."

Kaum war der Gedanke zu Ende gedacht, da war schon das dumpfe Geräusch eines Gehstocks zu vernehmen, das immer näher kam. Dann gab es ein dröhnendes Hämmern an der Wand der Kuṭi des jungen Mönchs, begleitet von der wie Donner grollenden Stimme des Ehrwürdigen: „Than, warum denkst du so verkorkst? Das ist nicht der Weg zur Leidensentrinnung. Es ist ein Ärgernis!"

Obwohl jener junge Mönch am ganzen Körper zitterte und sich schrecklich fürchtete, war er noch nicht von seiner Ungezogenheit kuriert. Ein paar Nächte später kam ihm wieder so ein Gedanke: „Wenn der Große Than Phra Ācān wirklich einer ist, der meine Gedanken lesen kann, dann möchte ich, dass er jeden Tag nach dem Almosengang auf mich wartet und nicht zu essen anfängt, ehe ich etwas in seine Schale gelegt habe."

Unter den Mönchen war es üblich, nach dem Almosengang die besten und erlesensten Speisen, die sie jeweils in ihre Schalen bekommen hatten, herauszupicken, um sie ihrem verehrten Vater-und-Mutter Khrū Bā Ācān in die Schale zu geben. An jenem Tag versuchte jener junge Mönch, jener Sturschädel, den Zeitpunkt, an dem er etwas in die Schale des Ehrwürdigen gab, hinauszuzögern. Er ließ sich Zeit, bis restlos alle Gefährten etwas abgegeben hatten, und gab erst hinterher ganz gemächlich etwas in die Schale. Aber vielleicht hatte der Große Than Phra Ācān ja auch einen Grund zur Verspätung, so das er erst zu essen anfing, als ihm jener junge Mönch etwas abgegeben hatte.

So ging das etliche Tage bis es dem Ehrwürdigen [Khrū Bā Ācān] wohl zu bunt wurde. Und so herrschte er den jungen Mönch an: „Than Cuan, hör endlich auf damit! Dein Verhalten wird mir langsam lästig. Jeden Tag lässt du mich warten. Jetzt ist Schluss damit, ich warte nicht länger, klar?"

So, jetzt ist es heraus, wer jener kleine Trotzkopf war.

Samādhi

In jener Regenklausur, die ich mit Than Phra Ācān Man verbrachte, gab ich mich eines Nachts mit höchster Entschlossenheit der Geistesentfaltung, der Meditation hin. In der ersten Nachtwache, also bei Einbruch der Nacht, als ich mit dem Chanten der Abendpūjā fertig war, setzte ich mich unter meinen Klod. Ich gelobte, unter dem Klod zur Meditation entschlossen sitzen zu bleiben und mich die ganze Nacht nicht hinzulegen. Als der Geist allmählich zur Ruhe kam, tauchte auch schon ein Nimitta im Herzen auf. Es waren deutlich erkennbare Pālibuchstaben: „Padaddā padaddo". Dreimal richtete ich meinen Geist darauf aus, diese Worte zu übersetzen. Ich erhielt die Übersetzung: „Weiche nicht zurück, weiche nicht von diesem Weg ab!" Dann erbebte mein ganzer Körper. Anschließend sammelte sich der Geist hinab in Richtung Bhavaṅga und gelangte zum absoluten Ursprungsgeist.

Genauer gesagt, ich wusste zu dem Zeitpunkt noch gar nicht, was „Geist in Richtung Bhavaṅga“ und „Ursprungsgeist“ bedeutet. Ich wusste lediglich, dass sich der Geist sammelte und dass er durch und durch klar und geläutert war. Es ist schwer, einen Vergleich dafür zu finden. Und da war unendliches, höchstes Wohlbefinden, weil der Geist in dieser Verfassung frei von Sinnesobjekten war. Er ruhte in sich, und nichts war da, was diesen Zustand verwässerte.

Der Geist weilte derart gesammelt bis zum Morgengrauen. Da trat der Geist wieder nach außen. Ich fühlte mich erhoben im Körper und im Herzen. Da war Pīti, und es war mir, als ob ich in der Luft schwebte. Beim Kommen und Gehen erlebte ich höchste Unbeschwertheit in Körper und Herz...

In jener Phase des gesammelten Geistes ohne störende Sinnesobjekte waren [schmerzhafte] Gefühle beiseite gelegt, keinerlei Schmerz oder Unwohlsein war dem Herzen manifest, das heißt, der Geist hatte sich von den Elementen abgesondert, es gab keine Vermischung mit den Elementen mehr. Nach dem Heraustreten am Morgen hatte ich gerade noch Zeit für meine morgendlichen Pflichten, das Aufräumen der Lagerstätte und die Vorbereitungen für den Almosengang. Obwohl der Geist aus der Sammlung herausgetreten war, fühlte ich dennoch nichts als Leichtigkeit im Körper, Unbeschwertheit im Herzen, offene Weite und Wohlbefinden. Das hielt etliche Tage an.

Eines Tages ergab sich eine Gelegenheit bei Einbruch der Nacht. Alle Mönche und Novizen drängten herbei, um zu Than Phra Ācān Man hochzugehen und eine Unterweisung zu erhalten. Ich bat um Erlaubnis, dem Ehrwürdigen von den Ereignissen Bericht zu erstatten. Than Phra Ācān Man hörte zu, und dann überprüfte er [den Bericht], indem er seinen Geist ausrichtete. Er hielt inne, kontemplierte, bis es genügte. Das bedeutet, er durchleuchtete meinen Geist, um herauszufinden, ob ich die Wahrheit gesagt hatte oder nicht.

Nach einer Weile der Untersuchung rief er aus: „Ah, der Geist von Than Cuan hat sich tatsächlich bis zum Ṭhiticitta, dem absoluten Ursprungsgeist gesammelt.“ Er sprach seine Anerkennung aus: „Echt gut! Bei Sammlung dieser Art erlangt man große innere Stärke. Aber wenn die Achtsamkeit noch schwach ist, ergibt das keine innere Stärke.“

Und so berichtete ich weiter: „Bevor sich mein Geist sammelte, entstand ein Nimitta, eine Verszeile – *Padaddā padaddo*. Ich bitte den Ehrwürdigen, diese für die Zuhörer zu übersetzen.

Than Phra Ācān Man sagte: „Das kann man doch nicht für andere übersetzen. So etwas ist jeweils Privatbesitz. Ein anderer kann das nicht für uns übersetzen. Das muss man für sich selbst übersetzen.“ Soweit der Ehrwürdige. In Wirklichkeit war das eines seiner geschickten Mittel, um mich dazu zu bewegen, die eigene Weisheit einzusetzen, um das selbst übersetzen zu können. Ich rechne das zu seinen schärfsten und spitzesten Werkzeugen.[90]

Ich hatte das Gefühl: Hier habe ich einen besonderen Menschen vor mir, der mir die Zugangstür zu einem himmlischen Schatz zeigt. Ob ich die Tür öffnen und hindurchgehen kann, den himmlischen Schatz bergen kann oder nicht, liegt allein an meinem Bemühen und an meiner Entschlossenheit, aufs Ganze zu gehen. Q12

Wichtige Besucher in Wat Pā Bān Nōng Phü

[Auswahlliste von (späteren) Khrū Bā Ācāns, die Luang Pū Man in Wat Pā Bān Nōng Phü ihre Aufwartung machten, sich aber nur kurz bei ihm aufhielten; die meisten von ihnen gründeten in anderen Provinzen Klöster der Waldtradition. (Die Angaben aller Personenlisten beruhen auf Q12.)]

Name	(späteres Haupt-)Kloster	Provinz
PA Singh Khantyāgamo	Wat Pā Sālavan	Khorāt
PA Wang Ṭhitisāro	Wat Chayamonkhon	Nakhōn Phanom
PA Lī Dhammadharo	Wat Asokārām	Samut Prākān
PA Brohm Cirapuññho	Wat Prasiddhidhamma	Udōn Thānī
PA Thet Desaraṃsī	Wat Araññavāsī	Nōng Khāi
PA Sān Dhammasāro	-	-
PA Chōb Ṭhānasamo	Wat Pā Sammānusōn	Löi
PA Chā Subhaddo	Wat Nōng Pā Phong	Ubon Rāchathānī

Ein strenger Lehrer?

[Wie streng[91] war der Große Than Phra Ācān Man nun wirklich? Einige Stellungnahmen seiner Schüler sollen Licht auf dieses Thema werfen.]

Than Luang Pū Lui Candasāro

Der Ehrwürdige war ein bescheidener Mensch, und er hatte stets geschickte Mittel parat, um seine Schüler zu trainieren. Manchmal war er streng, manchmal spendete er Trost, manchmal machte er Anspielungen, und manchmal vergab er Lob und Anerkennung. Q19

Than Luang Pū Can Sohm Kittikāro

Als ich die Gelegenheit hatte, bei Than Phra Ācān Man die Ācariya-Pflichten auszuüben, bemühte ich mich, auf meinen Geist aufzupassen. Ich ließ ihn nicht zu anderen Dingen streunen, sondern war stets voll bei der Sache, die Qualitäten des Ehrwürdigen im Umgang mit ihm zu entdecken.

Manchmal sagte er: „Heute macht Than Sohm es nicht richtig, heute ist es nicht korrekt." Wenn ich so etwas hörte, stellte ich meine Verrichtungen ein, setzte mich einfach nur hin und überließ sie an jenem Tag meinen Gefährten. Wenn ich dann am folgenden Tag meinen Dienst wieder wie üblich aufnahm, sagte er: „Heute ist es korrekt, heute macht Than Sohm es richtig." So ging das etliche Male hin und her, aber ich ließ den Mut bei der Ausübung meiner Ācariya-Pflichten nicht sinken, weil ich sie als überaus verdienstvoll und heilsam betrachtete. Außerdem war ich stolz, dass ich die Gelegenheit zu so engem und vertrautem Umgang mit ihm hatte. Und dann reflektierte ich, dass er vielleicht meine Geduld auf die Probe stellen wollte.

Luang Pū Thet hatte mir einmal erzählt: „Als ich damals die Gelegenheit hatte, mit Than Phra Ācān Man zusammen zu sein, hat er uns gern und oft auf die Probe gestellt. Wenn einer es ausgehalten hat, mit dem Ehrwürdigen zu praktizieren, dann lief es sehr gut bei ihm."

Ich erinnerte mich an jene Worte von Luang Pū Thet und machte sie mir zum Merksatz für die Selbstreflexion während meines gesamten Aufenthalts bei Than Phra Ācān Man.

Manche verstehen es nicht richtig, wenn sie denken, Than Phra Ācān Man sei streng gewesen. Er war der „Zeremonienmeister", der Khrū Bā Ācān. Er war streng, damit wir richtig wurden. Wenn wir etwas falsch

machten, wurde er richtig streng. Wenn Than Phra Ācān Man einen Vortrag hielt, war seine Stimme zu Anfang nicht besonders laut. Wenn es lange dauerte, drang seine Stimme einen halben Kilometer weit. Er hielt seine Vorträge in der Art eines Kriegers. Er fand heraus, ob seine jeweiligen Zuhörer stark an ihren Ansichten festhielten oder nicht. Seine Lautstärke richtete sich nach der Ansichtsverhaftung seiner jeweiligen Schüler. Der Große Than Phra Ācān verfuhr streng mit jenen, die voller Ansichten und Dünkel waren, mit den Verkrusteten und Aufsässigen. Zu jenen, die ihre innere Ansichtsverhaftung leicht lösen konnten, die auf die Worte des Khrū Bā Ācāns hören und ihnen ohne Weiteres Glauben schenken konnten, und die auch dementsprechend praktizierten – zu jenen war er nicht streng. Q12

Than Luang Tā Phuang Sukhindriyo

Than Phra Ācān Man war wie ein geschickter Arzt. Er scherte nicht alle über einen Kamm. Er wählte wirklich diejenigen Lehren aus, die am besten zum Charakter und Verhalten des Empfängers passten. Es war nicht absehbar, welche Lehre er jeweils vermitteln würde, aber meist waren wir von grober Herzensverfassung, und da lehrte er: „Kesā, Lomā, Nakhā, Dantā, Taco, Haare, Borsten, Nägel, Zähne, Haut – da, kontempliert das!“ Wenn die Gruppe der Zuhörer von hoher Geistesart war, machte er die Jhānas zum Thema und lehrte auf immer höherem Niveau, und da kam ich nicht mehr mit.

Bei seinen Vorträgen sprach der Ehrwürdige laut und zunehmend lauter. Zu Beginn sprach er mit normaler Stimme, aber sobald er ins Dhamma vordrang, wurde es laut. Eine Lautsprecheranlage war überflüssig. Hundert oder zweihundert Menschen konnten ihn hören. Deshalb waren die Mönche und Novizen der Meinung, der Ehrwürdige sei streng gewesen. Aber wenn sie nichts falsch machten, war er auch nicht streng. Größtenteils fürchteten wir uns davor, dass er uns auf Leber und Nieren prüfen würde, dass er uns bis in die Eingeweide schauen könnte, bis in unser Herz, in unseren Geist. Genau davor hatten die Leute Angst, weil der Ehrwürdige das Himmlische Ohr und das Himmlische Auge besaß. Er konnte den Geist anderer Menschen erkennen.

Than Luang Pū Wan Uttamo

Er versuchte nicht, mir zu beweisen, dass er irgendeine Art der Herzenskunde besaß. Einmal, als wir ihm zu zweit oder zu dritt aufwarteten, sagte

er: „Ich weiß über euch alle voll Bescheid, ich will nur nicht darüber reden.“ Ein andermal sagte er: „Früher habe ich es als Lehrmethode verwendet, andere für ihr Fehlverhalten zu ermahnen, sobald ich es in ihrem Geist auftauchen sah. Aber die Nachteile überwogen die Vorteile. Heutzutage wende ich das nur noch in Einzelfällen an.“

Than Luang Phō Awān Khemako

Than Phra Ācān Man wusste über seine Schüler Bescheid. Er lässt sich mit einem Schmied vergleichen. Ein geschickter Schmied weiß, ob das Eisen da vor ihm etwas taugt oder nicht. Er weiß, wie er es jeweils zu schmieden hat. Und genauso lehrte Than Phra Ācān seine Schüler.

Wenn Eisen noch nicht bis zur Rotglut erhitzt ist, lässt es sich nicht schmieden. Man muss es erhitzen, bis es rot glüht, bevor man es schmieden kann. Man nimmt einen Achtpfünder Vorschlaghammer und haut kräftig drauf, bis es Form und Gestalt annimmt. Dann nimmt man einen kleinen Hammer und klopft, bis es schön und ansehnlich wird. Wenn das nicht reicht, muss man feilen und polieren, bis es glatt wird. Danach kann man es härten, schleifen, prüfen. Wenn es noch spröde oder krumm ist, taugt es noch nichts. Es muss nochmal gehärtet und geschmiedet werden. Dann wird es erneut geprüft. Wenn es noch immer spröde und krumm ist, spricht der Schmied von untauglichem Eisen. Er wirft es weg.

Than Luang Tā Täng Ōn Kalyāṇadhammo

Er war gesammelt in jeder Körperhaltung, er besaß stets eine gesammelte Haltung. Er schaute nicht in der Gegend herum. Er grinste nicht und lachte nicht. Er sah kaum einmal jemanden an. Wenn er die Mönche und Novizen doch einmal mit dem fleischlichen Auge ansah, wenn er mit ihnen zu tun hatte, dann mussten sie sich nicht hinsetzen, während er stand.[92] Sein Blick war scharf und stechend. Er schimpfte nicht, es klang nur so ähnlich, wenn er sprach. Aber sein Herz schimpfte überhaupt nicht.

Than Luang Pū Mahā Can Śrī Candadīpo

Größtenteils fassen es die Leute so auf, dass der Ehrwürdige streng war, aber in Wirklichkeit hatte er viel Mettā. Das heißt, er ermahnte uns, damit sich unsere Herzen dafür interessierten, Dhamma zu hören. Es kam vor, dass ihn die Leute alles Mögliche ohne irgendwelche Substanz fragten. Die nahm er sich streng vor. Es gibt viele Mönche und Novizen, die sich mal bei ihm aufgehalten haben. Er hat auch mal welche rausgeschmissen, weil sie nicht auf ihn gehört haben. Schmuddeligkeit und Unordnung nahm er

nicht hin. Er fürchtete, so etwas könnte ein schlechtes Beispiel abgeben. Bei Ende der Regenklausur schickte er solche Mönche fort, darunter welche mit fünf und auch zehn Regenzeiten. Die nicht gehorchten, schmiss er alle raus. Q19

Than Luang Pū Cia' Cundo

Wenn Than Phra Ācān Man an irgendeinem Tag fastete, dann nahm er überhaupt nichts zu sich, sondern rauchte nur seine mit Bananenblättern gedrehten Zigaretten, vielleicht noch eine Tasse Tee dazu – nur Tee und blankes Wasser. Er war dünn. An manchen Tagen machte ich mir Sorgen und musste nachhaken.

„Khrūbācān, iss doch etwas!"

Und er: „Ach was, dazu bin ich nicht verpflichtet."

„Khrūbācān, bitte iss doch etwas!"

„Ach, warum lässt du mich nicht in Ruhe?"

„Wo wir doch schon als Mensch geboren sind, wenn wir dann nichts essen, wozu sind wir dann überhaupt hier?"

„Hau bloß ab, lass mich in Ruhe, das geht dich nichts an!" So schimpfte er jedes Mal.

Als ich aus Than Phra Ācān Mans Unterkunft herauskam, meinte Than Füang (Jotiko): „Than Cia', jeden Tag provozierst du Than Phra Ācān Man. Du kannst es wohl nicht lassen, ihn zum Schimpfen zu bringen?"

„Ich provoziere ihn nicht. Ich kriege nur Dhamma zu hören. Das ist doch gut, oder?" *Ein Mönch wie Gold im Putzlumpen*, zitiert nach Q19

Than Luang Phō Füang Jotiko

Than Phō [Füang] hat mal erzählt, dass Than Phra Ācān Man beim Lehren seiner Schüler sehr subtil vorging. Zum Beispiel war einmal ein Ordensälterer erkrankt und bat um Medizin. Der Ehrwürdige sagte: „Was nimmst du dir zur Zuflucht, den Buddha oder Pillen? Folgst du der Buddhalehre oder der Pharmazie?" Aber wenn einer krank war und keine Arznei zu sich nehmen wollte, kritisierte er auch das: „Warum willst du keine Medizin nehmen, wenn doch schon welche vorhanden ist? Warum machst du es anderen so schwer, sich um dich zu kümmern?"

Wenn man das so hört, könnte man meinen, dass seine Schüler wahllos der Kritik ausgesetzt waren, aber er hatte im Sinn, die diesbezüglichen Ansichten seiner Schüler zu bändigen. Denn das Gute liegt schließlich nicht darin, ob man nun Arznei zu sich nimmt oder nicht, sondern es liegt vielmehr in der Anwendung von Weisheit bei der Kontemplation des Leidens. Q19

Klostermannschaft

Mönche, die sich längere Zeit bei Than Phra Ācān Man in Wat Pā Bān Nōng Phü aufhielten.

Name	Späteres Kloster	Provinz
TCK Am Bhadrāvudho	Wat Maṇīchonkhan	Lopburī
PA Phūmī Ṭhitadhammo	Wat Pā Nohn Nives	Udōn Thānī
PA Kwā Sumano	Wat Pā Klāng Nohn Phū	Sakon Nakhōn
PA Köng Adhimuttako	Wat Phochay	Nakhōn Phanom
PA Sīlā Issaro	Wat Pā Issaradhamma	Sakon Nakhōn
PA Sīho Khemako	Wat Pā Śrī Phraiwan	Rōi Et
PA Kham Yassakulaputta	Wat Pā Śrī Campāchon...	Sakon Nakhōn
PA Som Kokanuddo	Wat Wiang Sawan	Lampāng
PA Un Uttamo	Wat Udomratanārām	Sakon Nakhōn
PA Däng Dhammarakkhito	Wat Prachāniyom	Kāḷasin
PA Sim Buddhācāro	Wat Tham Phā Plōng	Chiang Mai
PA Wän Dhanapālo	Wat Tham Phra Sabāi	Lampāng
PA Mahā Bua Ñāṇasampanno	Wat Pā Bān Tād	Udōn Thānī
PA Mahā Khian Ṭhitasīlo	Wat Pā Raṃsīpālivan	Kāḷasin
PA Buncan Kamalo	Wat Pā Santikāvās	Udōn Thānī
PA Mahā Rak Revato	Wat Śrī Müang	Nōng Khāi
PA Nū Sucitto	Wat Dōi Mä Pang	Chiang Mai

PA Ōnsā Sukhakāro	Wat Pā Prachāchump...	Udōn Thānī
PA Niam Jotiko	-	-
PA Net Kantasīlo	-	-
PA Füang Jotiko	Wat Dhammasathit	Rayōng
PA Sō Sumaṅgalo	-	-
PA Phan Pāresako	Wat Pā Nōng Khrai	Yasothōn
PA Bua Siripuṇṇo	Wat Pā Nōng Säng	Udōn Thānī
PA Viriyang Sirindharo	Wat Dhammamonkhon	Bangkok
PA Suwat Suvaco	Wat Pā Khao Nōi	Burīram
PA Wan Uttamo	Wat Tham Abhayadam...	Sakon Nakhōn
PA Un Kalyāṇadhammo	Wat Pā Bān Kohk	Sakon Nakhōn
PA Can Sohm Kittikāro	Wat Pā Bān Nā Sī Dā	Udōn Thānī
PA Cuan Kulajeṭṭho	Wat Phū Thōk	Büngkān
PA Khamphōng Tisso	Wat Tham Kok Dū	Udōn Thānī
PA Singhthōng Dhammavaro	Wat Pā Käo	Sakon Nakhōn
PA Täng Ōn Kalyāṇadhammo	Wat Pā Chohk Phaisān	Sakon Nakhōn
PA Phāng Cittagutto	Wat Udomgaṅgāgīrīkhet	Khōn Kän
PA Un Jagaro	Wat Dōi Bandai Sawan	Udōn Thānī
PA Lā Khemapatto	Wat Phū Cō Kō	Mukdāhān
PA Can Räm Khemasiri	Wat Rahān	Burīram
PA Kān Ṭhitadhammo	Wat Rāchayatonb...	Pracuapkhīrīkhan
PA Śrī Mahāvīro	Wat Prachākhom...	Rōi Et
PA Somchay Ṭhitaviriyo	Wat Khao Sukim	Canthaburī
PA Thawin Ciṇṇadhammo	Wat Dhammahansārām	Canthaburī
PA Bunmī Paripuṇṇo	Wat Pā Bān Nā Khūṇ	Udōn Thānī
PA Phān Paññāpadīpo	Wat Pā Padīpuññārām	Sakon Nakhōn

PA Phian Viriyo	Wat Pā Nōng Kōng	Udōn Thānī
PA Bunrak Ṭhitapañño	Wat Samrān Nives	Amnāt Carön
PA Ki Dhammuttamo	Wat Pā Sanāmchay	Ubon Rāchathānī
PA Thōngsā Buddhadhammo	-	-
PA Bua Ṭhitadhammo	-	-
PA Suphāp Dhammapañño	Wat Thung Sawāng	Sakon Nakhōn
PA Sōn Sañcitto	Wat Pā Santikāvās	Udōn Thānī
PA Kham Dī Paññobhāso	Wat Pā Suddhāvās	Sakon Nakhōn
PA Phuang Sukhindriyo	Wat Śrī Dhammārām	Yasothōn
PA Chaluay Sudhammo	Wat Pā Vithayālay	Pracuapkhīrīkhan
PA Arām Rakkhitacitto*	Wat Hin Māk Peng	Nōng Khāi
PA Phuang Suvīro	Wat Pā Pūlūsantivathanā	Udōn Thānī
PA Bunpheng Khemābhirato	Wat Tham Klōng Phen	Nōng Bualamphū
PA Sutham Dhammapālo	Wat Pā Thepakañňārām	Sakon Nakhōn
PA Thōngphūn Sirikāmo	Wat Sāmaggīupatham	Nōng Khāi
PA Am Dhammakāmo	Wat Pā Khao Khiao	Phitsanulok
PA Bunnā Dhammadinno	Wat Pā Bān Nōng Dohk	Sakon Nakhōn
PA *Thōngkham Ñāṇobhāso***	Wat Phochay-Manāo	Kāḷasin

und die Phra Ācāns Bai, Däng, Döhn, Hōm, Kanthā, Kham Dī, Khehn, Manū, Nikhom, Phon, Thōngyū und weitere, deren Ordinationsnamen nicht bekannt bzw. die nicht mit Sicherheit zu identifizieren sind.

* Späterer Ordinationsname: Susikkhito

** Späterer Ordinationsname: Cāruvaṇṇo

Mä Chīs

Als [Than Phra Ācān Man 1941 von Udōn] in die Provinz Sakon Nakhōn ging und sich bei Bān Nā Mon aufhielt, traf er eine ältere weißgekleidete *Upāsikā**[93], die Vorsteherin eines kleinen Zentrums in jenem Dorf war.

Jene alte Upāsikā gab dem Ehrwürdigen Grund, sie kontinuierlich wohlwollend zu unterweisen. Jene Upāsikā hatte nämlich gute Meditation und besaß eine feste Grundlage in der Geistesentfaltung. Der Ehrwürdige selbst pries ihre gute Meditationspraxis: So etwas käme nicht oft vor.

[Auch] im Dorf Nōng Phü gab es eine alte Upāsikā, die weiße Roben trug, etwa 80 Jahre alt war und eine bemerkenswerte Expertin in der Meditation war, genau wie die Upāsikā in Bān Nā Mon. Ihr widmete der Ehrwürdige stets besonders wohlwollende Aufmerksamkeit. [Q2]

Damals interessierten sich die Laien von Bān Nōng Phü stark für die Dhammapraxis, Männer wie Frauen, nachdem sie davon abgelassen hatten, Geister zu verehren. Dahinter steckte Phra Ācān Lui Candasāro, der sie als erster Mönch unterrichtet hatte, sie dazu bewogen hatte, den Glauben an Geister und anderen Aberglauben aufzugeben und sich stattdessen voll und ganz dem dreifachen Juwel von Buddha, Dhamma, Saṅgha als Zuflucht hinzugeben. Außerdem brachte er ihnen Sitz- und Gehmeditation bei. Manche machten dabei so enorme Fortschritte, dass sie das Hausleben aufgaben und sich ordinieren ließen. Das galt vor allem für Frauen, die sich in den Stand der Entsagung als Mä Khāo, Frauen in Weiß, oder als Mä Chī ordinieren ließen. Es gab viele, die auf diese Weise gemeinsam die acht Ethikregeln auf sich nahmen und einhielten. Bedeutende Praktizierende waren die Khuṇ Yāi Khāo, die Weißen Großmütter Kang Thephin, Wan Phimbut, Suphī Thumthet, Tad Canthavongṣā, Ngön Phośrī, Ngā Malithōng, Kāsī Phośrī und Mä Chī Kodkäo Canthavongṣā, die alle von Phra Ācān Lui Candasāro ordiniert worden waren.

Nach ihrer Ordination zogen sie zeitweilig in ein Samnak, das ganz in der Nähe der Waldeinsiedelei ihres Khrū Bā Ācāns errichtet worden war, um bei jeder Gelegenheit Dhammavorträge von ihm hören zu können. Manchmal zogen sie gemeinsam zur Meditation an stille, abgeschiedene Orte, etwa in den Kremationswald oder in Bergwälder und Höhlen der näheren Umgebung, um Erfahrungen für die innere Praxis zu sammeln. Wenn Probleme bei der Samādhipraxis auftauchten, besuchten sie den

Ehrwürdigen [Lui] und berichteten ihm davon. Er löste jene inneren Konflikte mit Wohlwollen und Mitgefühl.

So ging das, bis Than Phra Ācān Man eintraf und sich fortan in Wat Pā Bān Nōng Phü aufhielt. Da interessierten sich die Weißen Großmütter, Mä Chīs und Laienanhänger noch viel mehr für die Dhammapraxis, und bei einigen Leuten stellten sich bemerkenswerte Ergebnisse ein. Unter ihnen war eine Weiße Großmutter, die im hohen Alter als Mä Chī ordiniert worden war. Sie war älter als ihre Gefährtinnen, und sie war die Leiterin der Gemeinschaft von Mä Chīs. Sie hieß Großmutter Kang Thephin und war ungefähr über 70 Jahre alt.

Als sie immer älter wurde und die Last des Alters ein Kommen und Gehen immer unpraktischer werden ließ, holten sie ihre Kinder und Enkelkinder nach Hause zurück. Aber auch zu Hause gab sie ihre Bemühungen nicht auf. Am Nachmittag praktizierte sie Gehmeditation auf dem Haus. Am Abend ging sie in ihr Zimmer und rezitierte die Abendpūjā. Anschließend saß sie in Samadhi. Q12

Sie mühte sich ab, um zum regelmäßigen Dhammastudium mit dem Ehrwürdigen herauszukommen. Auf einen Stock gestützt, kam sie aus [dem Dorf], um Than Ācān aufzusuchen. Unterwegs musste sie sich drei- bis viermal ausruhen, bis sie schließlich bemitleidenswert erschöpft und außer Atem im Kloster ankam.

Manchmal tat Than Ācān so, als würde er mit ihr schimpfen: „Hausnerin, wofür plagst du dich hierher? Merkst du nicht, wie erschöpft du bist? Selbst Kinder merken, wenn sie nicht mehr können. Aber du, Hausnerin, bist schon alt, hast schon ganze 80 oder 90 Jahre auf dem Buckel. Warum nimmst du es nicht zur Kenntnis, wie erschöpft, kaputt und entkräftet du bist? Wozu nimmst du solche Schwierigkeiten auf dich?“

Sie antwortete ihm dann schlagfertig und geradeaus, wie es ihre Art war. Anschließend erkundigte er sich nach [ihrer Praxis] der Geistesentfaltung und klärte Fragen des Dhamma für sie.

Die alte Upāsikā meditierte gut und hatte bereits eine solide Grundlage auf dem Weg des Geistes erlangt. Aber nicht nur das: Sie besaß auch *Paracittavijjā*, das heißt, sie konnte die grundlegende ethische Veranlagung im Geist anderer Menschen erkennen. Und es entsprach ihrem Charakter, mit Genuss auch ungewöhnliche Phänomene äußerer Art zu erfassen. Wenn sie ankam, um Than Ācān zu konsultieren, erzählte sie ihm selbst-

bewusst von ihren ungewöhnlichen Erfahrungen. Er war darüber amüsiert und lachte, voll wohlwollender Anerkennung: „Diese alte Oma ist wirklich unerschrocken. Sie fürchtet niemanden." Selbst wenn eine halbe Hundertschaft von Mönchen und Novizen zuhörte, berichtete sie unbeeinträchtigt von ihren Anliegen. Es war ihr egal, was andere darüber dachten. Es war immer hörenswert, wenn sie Than Ācān auf so selbstsichere Weise ihr Herz ausschüttete. Sie fürchtete keinerlei Einwände oder Tadel von ihm...

Wenn man ihren Gesprächen mit Than Ācān zuhörte, bekam man den Eindruck, dass sie wirklich gut meditierte. Wenn sie in ihrer Praxis stecken- oder hängenblieb, dann musste sie sich unbedingt herschleppen, mit ihrem Gehstock als Weggefährten. Und Than Ācān hatte auch besonders viel Mettā für sie. Jedesmal, wenn sie kam, erhielt sie ausführliche Anleitung auf dem Gebiet der Geistesentfaltung von ihm. Wann immer sie Than Ācān aufsuchte, begaben sich die Mönche und Novizen leise auf den Platz neben der Essenssālā, wo die alte Oma mit dem Ehrwürdigen Dhammagespräche führte, um der Erörterung von Dhammafragen zwischen Than Ācān und der alten Oma zuzuhören.

Das Gehörte war interessant und faszinierend, weil es sich ausschließlich um Fragen handelte, die in der Meditationspraxis hochgekommen waren. Es ging zum Teil um die edlen Wahrheiten im Inneren, zum Teil um Äußeres, um Devas und Brahmas. Wenn die alte Oma mit ihrem Bericht fertig war und der Ehrwürdige einverstanden war, dann ermutigte er sie und bestärkte sie darin, den betreffenden Aspekt des Dhamma noch intensiver zu kontemplieren. Aber wann immer er nicht einverstanden war, erklärte er ihr Möglichkeiten zur Korrektur und belehrte sie, jene falsche Vorgehensweise nicht weiter zu verfolgen.

Than Ācān verfolgte zweierlei Ziele mit der Beantwortung ihrer Fragen: erstens, die wahrheitsgemäße Darstellung; zweitens, Klärung der Zweifel auf Seiten der Fragestellerin. Q2

Es gab eine Phase in ihrer Praxis, in der sie fasziniert davon war, ihren Geist auf Reisen zu schicken. Fast jede Nacht besuchte sie irgendwelche Himmelswelten. Sie genoss es sehr; da gab es ausschließlich schöne Dinge zu sehen. Immer wieder ging sie dorthin. Q12

[Than Phra Ācān Man] riet ihr davon ab, sich allzusehr mit dem Erfassen äußerer Phänomene zu beschäftigen, weil sie damit ihre Zeit ver-

schwendete, die sie für die Kontemplation inneren Dhammas brauchte, für den direkten Weg zu Pfad und Frucht. Q2

Eines Nachts, als sie mal wieder wie üblich in der Meditation ihr himmlisches Land besuchen wollte, war es so, als ob irgendetwas dazwischenkam und sie behinderte, so dass sie einfach die Richtung nicht fand. Sie kam in jener Nacht einfach nicht dorthin. Am Morgen ging sie sofort nach dem Almosenmahl ins Kloster, um Than Phra Ācān Man Bescheid zu sagen: „Letzte Nacht hat Luang Phō wohl ein paar Dornen auf meinen Weg gestreut und den Weg damit blockiert. Ich konnte da nicht weiter." Than Phra Ācān Man gab zur Antwort: „Du bist fei recht oft unterwegs." Großmutter Kang sagte dann: „Es macht mir halt Spaß, es macht mir Freude, nur schöne Dinge zu sehen." Da sagte Than Phra Ācān Man: „Mach wasd' willst! Aber dann brauchst aa nimmer herkumma." Q12

Fortan praktizierte sie Than Ācāns Rat entsprechend. Dieser pries die alte Oma höchstpersönlich vor seinen Mönchen: „Sie hat eine hohe Stufe im Dhamma erlangt, die Anerkennung verdient. Unter uns Mönchen gibt es viele, die sich in ihrer Erkenntnis nicht mit dieser alten Oma messen können." Q2

Auch die anderen Mä Chīs blieben nicht tatenlos. Sie praktizierten kontinuierlich in den Fußstapfen von Than Phra Ācān Man. Sie behüteten ihren Ordiniertenstatus als Mä Chīs mit der Einhaltung der acht Ethikregeln. Ihre Entfaltung von Mettā gedieh, bis ihre Herzen fest darin verankert waren. Sie standen alle fest in ihrer Dhammapraxis und waren bis zu ihrem Lebensende nicht geneigt, zum Hausleben zurückzukehren. Q12

Zeremonienmeister

Waldstoff

[Luang Pū Man verwendete keine fertig offerierten Roben. Er benutzte Roben aus eigentümerlosem „Abfallstoff" (Paṃsukūla). Ein paar Details gehen aus einem Gespräch zwischen Than Ācān Mahā Bua und Khrū Bā Lā hervor:]

Phra Ācān Mahā Bua sagte zu mir: „Mein lieber Lā, mir ist an Luang Pū Man etwas aufgefallen. Irgendwelchen Paṃsukūla-Stoff, den seine Unterstützer an Stellen abgelegt haben, die der Gemeinschaft zugänglich sind – zum Beispiel an der Route für den Almosengang oder bei der Sālā

oder unter Bäumen, die weit von seiner Kuṭi entfernt sind – solchen Stoff verwendet er nicht für sich, selbst wenn er Bedarf danach hat. Man kann also sagen, er benutzt nur Stoff, den sie bei seiner Kuṭi weggeworfen haben, nahe beim Treppenaufgang, in der Nähe der Toilette oder beim Gehpfad, und nur, wenn er den Stoff bemerkt und sich [über dessen Eigentümerlosigkeit] sicher ist; denn er ist sehr genau darin, nur Dinge zu benutzen, auf die kein anderer Besitzansprüche erhebt. Und selbst die Dinge, die sie nahe bei seiner Unterkunft weggeworfen haben und über deren private Nutzung er sich keine Sorgen machen muss, selbst die gibt er weg, wenn einer seiner Schüler Bedarf danach hat."

Den Buddha weihen?

Absahnen und Betteln, direkt oder hintenrum, Veranstaltungen zum Geldeintreiben in Verbindung mit Bau- oder Reparaturprojekten – das kam im Prozess der Khandhas des Ehrwürdigen überhaupt nicht vor. Amulette und Anhänger, kleine Buddha- oder Mönchsfiguren zum Verkauf, Weihen von Buddhastatuen – auch das existierte in der Lebensweise des Ehrwürdigen nicht. Die Kunst, eine Buddhastatue mit magischen Formeln zu erwecken, ihre Ohren und Augen freizulegen und freizupopeln oder sie zeremoniell zu ordinieren – das gehörte ebenfalls nicht zu den gewaltfreien Mitteln des Ehrwürdigen.

Er sagte: „Wenn es nach allgemeiner Übereinkunft bereits eine Buddhastatue ist, wie sollten wir sie da noch nachbessern können, indem wir sie ordinieren? Der Erhabene war bereits vor uns ordiniert. Wie sollten wir sie nachbessern können, indem wir sie erwecken? Der Erhabene ist schon vor unserer Zeit erwacht und ins Nibbāna ohne Überreste eingegangen. Wie sollten wir sie nachbessern können, indem wir in den Ohren und Augen herumbohren? Seine äußeren und sein inneres Auge, seine äußeren und sein inneres Ohr sind bereits besser als unsere. Als was sollten wir ihn noch weihen und einsegnen? Er ist bereits ein vollkommen erwachter Buddha. Warum sollten wir die Statue mit magischen Ritualen bedecken und beschmieren? So etwas ist von der Essenz her ein Übel. Genau das ist der Höllenschlund, der Abgrund falscher Ansicht, wenn man auf ganzer Linie falsch liegt und noch glaubt, man habe Recht. Man ergreift für sich selbst Partei, aber nicht für Dhammavinaya. Das reicht schon aus, dass man Falsch und Richtig nicht mehr unterscheiden kann. Und wenn dann noch wesentlich subtilere Dhammas aufsteigen, wie sollte man sie erfassen können?" Q9

Kaṭhina

[Die folgende Geschichte beruht auf einer Erzählung von Phra Ācān Phayung Javanapañño, einem späteren Abt von Wat Pā Bhūridattathirāvās (Wat Pā Bān Nōng Phü), nacherzählt von Than Phra Ācān Prīdā „Thui" Chandakaro:]

Es war einmal ein vertrauensvoller Laienanhänger aus Sakon Nakhōn, ein Chinese namens Cek Hai, der von Luang Pū Man so inspiriert war, dass er darum bat, der Schirmherr der Kaṭhinafeier des betreffenden Jahres zu sein. Und so legte er, als das Ende der Regenklausur kam, einen Tag für die Übergabe der Kaṭhinaspende fest. Er kaufte schon mal den Kaṭhinastoff und verschiedene Gebrauchsgegenstände entsprechend der Kraft seines Vertrauens. Dann machte er sich auf den Weg und verbrachte eine Nacht im Dorf Nōng Phü, um Essen für den Almosengang vorzubereiten, das am folgenden Morgen den Mönchen und Novizen in die Schalen gegeben werden sollte. Bei Tagesanbruch am folgenden Tag richteten er und seine Gruppe das Kaṭhinazubehör und die verschiedenen Sachspenden her. Dann gingen sie zum Kloster, betraten gemeinsam die Sālā und stellten das Kaṭhinazubehör an geeigneter Stelle ab. Dann verbeugten sie sich vor der zentralen Buddhastatue in der Sālā. Cek Hai, der Schirmherr, stieg nun von der Sālā herunter und ging gut gelaunt und glücklich im Klosterwald spazieren.

Dann kehrten die Mönche und Novizen vom Almosengang zurück und stiegen zur Sālā hoch. Sie erledigten die Essenszuteilung in die Almosenschalen ordentlich und nahmen still ihre Sitzplätze ein. Da schickte Luang Pū Man jemanden los, um Cek Hai zu rufen, er solle herkommen, um den Segen zu empfangen. Aber Cek Hai kam nicht zum Empfangen des Segens. Jemand fragte ihn, warum er nicht gekommen sei. Cek Hai sagte: „Ich habe die Verdienste schon bekommen, da brauche ich keinen Segen dazu. Ich muss auch nicht die Formel des Offerierens hersagen, denn ich habe den Verdienst, die Frucht der verdienstvollen Handlung, schon ganz zu Anfang bekommen, als ich mich zu dieser Handlung entschlossen habe. Deshalb muss ich nicht irgendwelchen Segen empfangen und muss auch nicht irgendwelche Formeln hersagen."

Nach dem Almosenmahl kontemplierte Than Luang Pū Man, der Kardinal aller Weisen, der wusste, wie man die Kraft stärkt, die aus der Hilfsbereitschaft der Laienunterstützer erwächst, der wusste, was zu tun und was zu lassen ist, um das Beste aus einer Situation zu machen – er kontem-

plierte den Haufen Stoff, den die Laien in der Sālā abgelegt hatten. Ab jenem Zeitpunkt betrachtete er ihn als Paṃsukūla-Stoff, als eigentümerlosen, weggeworfenen Stoff. Als er mit der Kontemplation fertig war, gab er einen Dhammavortrag, eine Unterweisung, Empfehlung, Belehrung, randvoll mit Mettā. Er pries die Gabe des Paṃsukūla-Stoffs als großartigen Akt der Spende. Dann sagte er zum Thema Kaṭhina-Stoff, dass dabei nur ein kurzfristiger Vorteil von nur vier Monaten Dauer herausspringt. Kein Vergleich zum Abfallstoff, der einen anhaltenden Vorteil einbringt. Man kann ihn als solchen benutzen, bis er auseinanderfällt, und es gibt dabei auch kein festgelegtes Territorium. Wenn man ihn nicht mehr [zum ursprünglichen Verwendungszweck] benutzen kann, lässt er sich vielleicht noch anderweitig verwenden.[94]

Schließlich lobte der Ehrwürdige noch die Hilfsbereitschaft von Cek Hai, der viel Verdienstvolles getan und unermesslich viele Verdienste erworben hatte, obwohl er keinen Segen empfing und die Formel des Offerierens nicht sprach. Er hatte die Verdienste bereits erworben, als er sein Haus verließ – da war die verdienstvolle Handlung bereits erfüllt. Seine Verdienste sind nicht herunter- oder herausgefallen und nicht irgendwohin entschwunden. Verdienst ist ein geistiges Phänomen, das sich im Herzen befindet. Auf solche Art verrichtet, nennt man es: wahrhaftig Verdienstvolles tun und Verdienste empfangen.

Alle, die gekommen waren, um den Kaṭhinastoff bei jener Gelegenheit zu offerieren, waren erfreut und entzückt über das Dhamma, das der Ehrwürdige verkündet hatte, so dass sie den Vortrag priesen, er bestünde aus dem reinen Kernholz der Lehre. Insbesondere der Schirmherr Cek Hai war von profunder Freude und profundem Entzücken durchdrungen. Es war ein Grund, stolz zu sein. Und der Nutzen blieb nicht aus.

Eine weitere Geschichte zum Thema Kaṭhina. Im darauffolgenden Jahr war ein Laienanhänger aus Khorāt namens Wan Khomnāmūn der Schirmherr der Kaṭhinaspende, die er nach Wat Pā Bān Nōng Phü mitbrachte, damit dort das Kaṭhina ausgebreitet werden konnte. Er hatte sehr viel Vertrauen zu Luang Pū Man und war von ihm sehr inspiriert. Aber in dem Jahr geschah etwas Merkwürdiges. Der Khrū Bā Ācān ließ die Apalokanas, die offiziellen Ankündigungen zur Kaṭhina, üben, wie auch das Rezitieren der Texte zur Ordenshandlung der Beschlussfassung, ganz nach den Vorgaben des Dhammavinaya. Er bereitete alles in jeder Hinsicht korrekt und

perfekt vor, um eine Kaṭhinaspende an dem Tag, den der Laie festgelegt hatte, empfangen zu können.

Als der vereinbarte Zeitpunkt dann tatsächlich gekommen war, die Mönche und Novizen ihr Almosenmahl beendet hatten und Luang Pū Man sich vor dem Buddha verbeugt hatte, stiegen der Schirmherr und seine Reisegruppe zur Sālā hinauf und verbeugten sich still vor Luang Pū Man. Than Luang Pū Man hob zu sprechen an und fragte: „Was soll mit den Sachen geschehen, die ihr da mitgebracht habt?“ Der Schirmherr gab zu verstehen: „Das überlasse ich Vater-und-Mutter Khrūbācān. Er möge sich das überlegen.“

Da trug ihnen der Ehrwürdige auf, Zweige zu sammeln und den Stoffhaufen erst einmal damit zu bedecken. Etwa eine Weile später stand Luang Pū Man auf und ging zu dem Stoffhaufen hin, den die Laien in der Sālā abgelegt hatten. Er setzte sich zur Kontemplation nieder, betrachtete den Stoff als Paṃsukūla – und das war's dann.[95] Deshalb sagte er zu den Laienanhängern: „So, in Bezug auf diese Sachen ist jetzt alles erledigt. Ihr Laien, die ihr hierher gekommen seid, habt ja die Verdienste aus eurem heilsamen, verdienstvollen Tun bereits erhalten.“ Und dann plauderte er und unterhielt sich mit den Laien, die zum *Tham Bun* gekommen waren, bis es genug war. Anschließend verbeugten sich die Laien und stiegen zum Essen von der Sālā herunter. Als sie mit dem Essen fertig waren, verbeugten sie sich zum Abschied vor Than Luang Pū Man. Sie kehrten glücklich und zufrieden nach Hause zurück.

Ja, das war die Herangehensweise von Than Luang Pū Man. Genau so war er. Er kannte keinerlei Unsicherheit in Bezug auf irgendwelche Zeremonien, da trat er selbstsicher und klug auf und traute sich was. Das war schön und anmutig anzusehen. Er war ein Nachfolger des Buddha, ein Arahant auf dem Boden der thailändischen Nation, ein erstaunliches Phänomen in der Menschenwelt, ganz ohnegleichen. Q20

Die letzte Phase

Vermächtnis

Am Māgha Pūjā Tag, dem Vollmond im Februar 1949, hielt Than Ācān Man einen Dhammavortrag. Er begann um 20 Uhr und kam erst gegen Mitternacht zum Ende. Er sprach ganze vier Stunden lang, und die Macht des Dhamma in seinem Vortrag versetzte die Herzen der Thudongmönche, die sich in großer Zahl eingefunden hatten, in höchstes Erstaunen. Es war, als ob die gesamte Welt restlos verschwunden war. Und nur der Strom des Dhamma, der von ihm ausging und alle drei Weltensphären durchdrang, war manifest... 1949

Seine Zuhörer saßen still wie ein Baumstumpf [mucksmäuschenstill]. Nicht das geringste Geräusch störte seine Darlegung des Dhamma. Gegen Ende des Vortrags bezeichnete er – wie schon einmal in Wat Cedī Luang, Chiang Mai – die aufrüttelnde Belehrung als sein Vermächtnis. Künftig werde er keinen Vortrag dieser Art mehr halten. Und damit war der Vortrag zu Ende. Seine Worte sollten sich bewahrheiten, denn von da an hielt er tatsächlich nie mehr einen Vortrag solchen Kalibers, sowohl von der Dhamma-Essenz her als auch von der Länge her. Einen Monat später begann seine chronische Krankheit...

Verfall

Zu Beginn der heißen Jahreszeit, im März 1949 – nach dem Mondkalender genau am 14. Tag des zunehmenden Mondes im vierten Lunarmonat – nahmen erste vage Symptome einer Krankheit den Körper des Ehrwürdigen in Besitz, der nun schon 79 Jahre hinter sich hatte. An jenem Tag lief ein leichtes Beben durch die fünf Khandhas des Ehrwürdigen und durch den engeren Zirkel der Saṅgha. Anfangs hatte er nur leichtes Fieber mit etwas Husten.[96] Q2

1949 war das letzte Jahr im Leben von Than Ācān Man. Er hatte fast allen seiner Schüler seine Lebensspanne vorhergesagt, und zwar schon lange vorher, ganze zehn Jahre zuvor. Zu Beginn der Regenzeit begann er, sich richtig unwohl zu fühlen, und die Symptome wurden von Tag zu Tag schlimmer. Nach Ablauf des ersten Monats gab es keine Phasen der Besserung mehr. Obwohl sich eine große Zahl von Mönchen, die dem Ehrwür-

digen nahestanden, an der Pflege beteiligte, war an ihm nur noch körperlicher Verfall festzustellen.

Im folgenden Zeitraum, als die Krankheit noch einigermaßen erträglich war, nahm er keinerlei Medizin zu sich. Wieviel Arznei ihm seine Schüler auch offerieren mochten, er nahm sie einfach nicht. Er sagte zu ihnen allen: „Ein toter Baum steht vielleicht noch aufrecht da. Aber egal, wieviel man ihn auch wässert, er wird keine Blätter mehr bekommen. Meine Zeit ist ebenfalls abgelaufen." Q3

Obwohl ihn die Krankheit im Griff hatte bis zum völligen Verfall seiner Gesundheit, war er nicht bereit, auf den Almosengang, das Essen aus der Schale und das Beschränken auf eine Mahlzeit am Tag zu verzichten. Als er nicht mehr bis zum Ende der Route um Almosen gehen konnte, bemühte er sich noch, durch das halbe Dorf zu gehen, bevor er ins Kloster zurückkehrte. Die Laien und Seniormönche, die sahen, wie er sich abmühte, berieten sich untereinander. Sie beschlossen, ihn zu bitten, doch nur bis zum Klostertor zu gehen. Wenn sie ihn gebeten hätten, den Gang ganz einzustellen, hätte er es nicht akzeptiert mit der Begründung, solange er noch in der Lage sei, müsse er auch gehen. Sie mussten sich fügen und ihm nicht gegen den Strich gehen. Und er mühte sich wirklich, war nicht bereit nachzugeben, bis es wirklich nicht mehr ging. Und selbst da nahm er noch die Anstrengung auf sich, in der Essenssālā Almosen zu sammeln, bis er überhaupt nicht mehr aufstehen konnte. Trotzdem aß er noch aus der Schale und nur einmal am Tag, wie eh und je.

Seine Ergebenen hatten seine Wünsche in jeder Hinsicht zu respektieren; sie waren voll Bewunderung über das Durchhaltevermögen dieses Vollblutmönchs. Er war nicht bereit, seinen eisernen Willen aufzugeben, als alter Krieger, der so gut mit den Kilesas gerungen hatte.

Sein Zustand verschlechterte sich immer mehr, bis seine guten Mönche, die um ihn besorgt waren, nicht mehr tatenlos zusehen konnten. Sie organisierten unauffällig eine kontinuierliche Nachtwache in Schichten, mit je drei bis vier Mönchen pro Schicht. Obwohl er nicht darüber informiert wurde, wusste er wohl durch seine Intuition davon. Es gab die Befürchtung, er könnte es verbieten, weil er vielleicht der Ansicht war, es sei eine unnötige Belastung und zuviel Aufhebens. Die Mönche und Novizen der jeweiligen Wache saßen still unter seiner Kuṭi, in Schichten zu je zwei bis drei Stunden, jede Nacht bis zum Morgen. Das begann schon vor der Regenklausur. Als sein Zustand sichtbar schlechter wurde, berieten sie

sich und baten ihn, zu seiner Sicherheit auf der Veranda seiner Kuṭi zu zweit meditieren zu dürfen. Er willigte ein, und so teilten sie sich ein, jeweils zu zweit oben auf seiner Kuṭi zu sitzen, mit zwei weiteren Mönchen unter der Kuṭi. Q2

Kurz vor Ende der Regenklausur – es waren nur noch etwa zehn Tage bis dahin – sagte Than Ācān zu den Mönchen in seinem engeren Umfeld:

„Mein Lebensende ist nah. Benachrichtigt schnell die Gruppenleiter unter meinen Schülern in Nah und Fern. Sie sollen sich schleunigst hier in Bān Nōng Phü einfinden, um noch ein letztes Mal Dhamma von mir zu hören."

Und so wurden einige seiner engen Schüler per Brief benachrichtigt, andere per Telegramm. Nach Erhalt der Nachricht, verbreiteten sie diese weiter überallhin. Nach dem Abhalten der Pavāraṇā-Zeremonie und dem Austritt aus der Regenklausur machten sich alle eiligst auf den Weg. Sie alle hatten dasselbe Ziel. Sie wollten nach Bān Nōng Phü, um Ācān Man noch einmal zu sehen.

Am ersten Tag des 12. zunehmenden Mondes konnte Than Ācān Man zum ersten Mal nicht mehr aufstehen. All die Phra Ācāns versammelten sich bei ihm, und dann rappelte er sich auf. Er trug ihnen etwa eine Stunde lang Dhamma im Sitzen vor. Es ging im Wesentlichen um Folgendes:

„Die geistige Praxis ist eine ganz wichtige Angelegenheit. Die Stillung des Geistes ist als Kräftesammeln zu betrachten. Die Kontemplation der edlen Wahrheiten ist als richtige Vorgehensweise zu betrachten. Die Praxis unserer monastischen Form, Khō Wat, angefangen bei der Beschränkung auf eine Mahlzeit, ist der Weg der Edlen. Wer von diesem Weg abweicht, wird das Ziel, Nibbāna, natürlich nicht erreichen."

Than Ācān Mans Aufenthalt in Bān Nōng Phü lässt sich als großer Gewinn für die Dorfbewohner bezeichnen. Jedes Jahr kamen Leute und luden den Ehrwürdigen hierhin und dorthin ein, aber er ging nicht. So gab es viele auswärtige Gäste zu sehen, und Bān Nōng Phü wurde bei Mönchen und Hausleuten zu einem wichtigen Ort aufgewertet, der in ganz Thailand bekannt wurde. Die Leute aus dem Dorf hatten restlos alle großes Vertrauen zum Großen Than Ācān. Q3

Die letzte Reise

Das Kloster fällt auseinander

[Phra Ācān Lā Khemapatto:] Als etliche Ordensältere, jeder von ihnen voll Vertrauen, in der Zeit nach Ende der Regenklausur 1949 in Wat Pā Bān Nōng Phü in Sachen Luang Pū Man zusammenkamen, verschlechterte sich dessen Zustand aufgrund von Alter und Krankheit dramatisch, und so erörterten sie die Lage. Luang Pū Kongmā setzte sich immer wieder ganz entschieden dafür ein, dass man Luang Pū Man dazu bewegen sollte, sich in der Abgeschiedenheit von Wat Pā Bān Muang Khai zu erholen. Luang Pū Thet, Luang Pū Ōn, Luang Pū Fan, Phra Ācān Kū, Phra Ācān Mahā Thōngsukh, Phra Ācān Mahā Bua, Phra Ācān Kwā gebärdeten sich nicht so aufdringlich und wollten lieber demütig herausfinden, was Luang Pū Man selbst für richtig hielt. Aber sie sträubten sich auch nicht allzusehr gegen Luang Pū Kongmā. Es wurde beschlossen und von Luang Pū akzeptiert, sich erst einmal auf den Weg zu machen und dann den Erfordernissen entsprechend zu entscheiden.

Am folgenden Morgen gingen wir ganz früh auf Almosenrunde, und nach der Mahlzeit machten wir uns in großer Hektik bereit. Die Schüler von Luang Pū Man, die Nissaya von ihm erbeten hatten, teilten sich in zwei Gruppen. Eine Gruppe sollte gleich mit aufbrechen. Das waren insbe-

sondere jene, die notwendige, unverzichtbare Aufgaben im Zusammenhang mit Luang Pū zu erfüllen hatten: Khrū Bā Wan, ich und Khuṇ[97] Sīhā. Phra Ācān Mahā Bua und Luang Tā Thōngyū mussten einstweilen die Gruppe der Zurückbleibenden anleiten, weil die Arbeit des Robenschneiderns aufgrund etlicher Zwischenfälle und Notfälle noch nicht allzu weit gediehen war . Q9

[Phra Ācān Viriyang:] Die Leute aus Bān Nōng Phü waren am Boden zerstört, sie wussten nicht mehr ein noch aus, wie soll ich sagen, sie waren am Ende... Als der Zeitpunkt der Abreise von Than Ācān Man feststand, strömten Alt und Jung dicht gedrängt ins Kloster, alle mit Blumen, Räucherwerk und Kerzen in der Hand, die sie Than Ācān Man überreichten, und baten ihn um Vergebung.[98] Sie bereiteten eine Sänfte vor, eine Trage, die geschultert werden konnte, mit einem Dach aus weißem Stoff, und stellten sie neben dem Treppenaufgang [zu Than Ācāns Kuṭi] ab. Als alles fertig war, sagten sie ihm Bescheid. Than Ācān Man machte sich bereit und stand alleine auf. Das war ganz erstaunlich, weil er doch eigentlich seit neun Tagen gar nicht mehr aufstehen konnte. Dann verlangte er nach seinem Gehstock und ging los. Es war der letzte Gang in seinem Leben.

Er bestieg die Sänfte. Starke Männer hoben sie auf ihre Schultern und trugen den Großen Than Ācān aus Bān Nōng Phü fort. Es war der zehnte Tag des zwölften zunehmenden Mondes, neun Uhr morgens. Der Ehrwürdige ließ noch einmal seinen Blick über die Dorfbewohner gleiten, sah jeden Einzelnen an, sagte aber nichts. Q3

[Phra Ācān Lā:] Das Kloster fiel auseinander. Die verschiedenen Ordensälteren, die aus allen Richtungen zusammengekommen waren, marschierten zusammen mit der Vorhut los, still und schweigend. Um neun Uhr vormittags machten wir uns auf den Weg und trugen Luang Pū auf einer Trage – Laien und Mönche zusammengerechnet etwa 200 Personen. Wir trugen ihn auf einem Karrenweg am Dorf Nōng Phü vorbei, Schritt für Schritt immer weiter nach Westen, bis wir rechts abbogen, geradewegs in Richtung Distrikt Phannānikhom. O Vergänglichkeit! Das Dorf Nōng Phü versank in Trauer, und Tränen flossen, weil man ihnen den Ehrwürdigen entführte, ihren Schutzpatron, weit weg von ihrem Dorf. Viele weinten und schluchzten, als ob man das ganze Dorf zur Schlachtbank führen würde.

Etwa zwei Kilometer am Dorf Nōng Phü vorbei sagte Luang Pū ganz gelassen: „Na, zu welchem Verbrennungsplatz tragt ihr mich denn?“ Ich

war ganz in der Nähe, wich nicht von der Tragestange zu Luang Pūs Füßen, ließ nicht zu, dass Laien dazwischen kamen. Als ich Luang Pūs leises Murmeln hörte, als er so mit geschlossenen Augen sprach, da wurde ich alter verblendeter Trottel von Ergriffenheit gepackt, und Trauer stieg auf. Die Tränen flossen in Strömen über beide Wangen, und selbst vor 100 Laien und nochmal 100 Mönchen schämte ich mich nicht.

Wo waren all die Khrū Bā Ācāns, Khrū Bā Wan und Khuṇ Sīhā in genau jenem Moment? Khrū Bā Wan und Khuṇ Sīhā hatten je eine Wasserflasche umhängen und gingen etwas mehr als 20 Meter vor der Trage her. Noch etwas weiter vor der Trage gingen all die Khrū Bā Ācāns in Reihenfolge ihrer Seniorität. Hinter der Trage gingen [Laien] in langer Reihe, darauf folgte eine Gruppe mit dem Materialkarren. Die Schale und Requisiten [von Luang Pū Man] hatten sich Laien bereits samt und sonders umgehängt.

Ich hatte mich zwischen die Laien gequetscht, konnte ganz in der Nähe der Tragestange sein. Aber ich hatte die Tragestange keinesfalls geschultert![99] Ich verwendete nur die rechte Hand zum Anfassen, wobei ich mich seitlich vor einen Laien beugte, der die Last geschultert hatte. Manche verwendeten ein zusammengeknotetes Tuch als Trageschlinge; manche griffen mit nur einer Hand zu, weil es so viele Träger gab. An manchen Stellen musste die Trage gesenkt werden, an manchen Stellen musste sie angehoben werden, weil das Gelände so uneben war. Dort, wo das Gras nur kniehoch oder bis zum Schienbein stand, war es vollkommen eingeebnet worden, weil es von den vielen Menschen niedergetrampelt worden war.

Der Verfasser, Meister in Sachen der Herzenstrübungen, Meister der Tränen, war am Ende des Weges. Ich hatte keine Schuhe angezogen, weil ich das für unpassend hielt, wenn ich mich Luang Pū nähern wollte. Ob die Laien Schuhe anziehen wollten, kümmerte mich nicht, das habe ich ihnen zugestanden, das war ihre Sache. Manche zogen Schuhe an, andere nicht. Und schließlich gab es an manchen Stellen Dornen. Jeder musste sich selbst davor hüten, um nicht darauf zu treten.

Als wir ein beträchtliches Stück gegangen waren, hielten wir an, um Wasser zu trinken. Luang Pū trank zwei, drei Schluck. Dabei lag er auf der rechten Seite auf der abgestellten Trage. Ich war ziemlich erschüttert und besorgt. Q9

[Phra Ācān Viriyang:] Die Karawane erreichte das Dorf Huay Bun. Than Ācān Lui und Than Ācān Net hielten sich gerade dort in der Nähe in Abgeschiedenheit auf. Sie hatten gerade erst von der Sache erfahren, kamen heraus und schlossen sich an. Da fragte Than Ācān Viriyang: „Nanu, wie konnte es geschehen, dass ihr nichts davon wusstet?“

„O je! Wir hatten so gute Meditation in der Höhle. Da hörten wir den Tumult und kamen heraus um nachzuschauen. Gerade noch rechtzeitig! O weh, fast hätten wir euch verpasst.“ Q3

[Phra Ācān Lā:] Wir rasteten schätzungsweise 10-15 Minuten und gingen dann weiter, bis wir bei einem Reisfeld ankamen. Der Weg war schlammig und schwer passierbar, und der Einbruch der Nacht war nah. Es gab keinen anderen Weg als genau durch das Reisfeld dieser Leute. Ihr Reis war erntereif. Sie hatten Vertrauen, rissen die Umzäunung für uns nieder, ließen uns durch ihren Reis trampeln. Mehr als 200 Personen marschierten quer durch den Reis bis zum anderen Ende ihres Reisfelds. So konnten wir zu einem Weg abkürzen, der uns aus dem Schlamm herausführte. Und der Reis war flachgelegt, ausgerissen und abgeknickt. Das lässt sich wohl als spontane Manifestation ihres Vertrauens betrachten, die es durch so noble Einstellung ermöglichte, das Problem aus der Welt zu schaffen, das da vor uns lag. So etwas ist heutzutage schwer zu finden. Mindestens 600 Kilogramm Reis gingen verloren!

Während wir das Reisfeld dieser Leute passierten, berieten sich die Mahātheras: „Wir sollten Luang Pū nicht nach Muang Khai bringen, weil das Kloster dort schon einige Jahre leersteht. Die Bäume stehen sehr dicht, die Luft ist nicht frisch. Und bald wird es dunkel. Und Luang Pūs Zustand verschlimmert sich, weil ihn das Geschaukel schwächt, beim Tragen über Berg und Tal, Wald und Wiese.“ Also beschlossen sie, einen Abstecher nach Bān Kud Kōm (auch Dong Phū genannt) zu machen, dem Kloster von Phra Ācān Kū. Als wir dort so etwa kurz nach 19 Uhr eintrafen, hatte sich Luang Pūs Zustand extrem verschlechtert. Q9

[Phra Ācān Viriyang:] Die Karawane erreichte Wat Pā Dong Nā Phū schließlich um 21 Uhr. Die Nachricht verbreitete sich in Windeseile, dass Than Ācān Man dort angekommen war. Mönche und Novizen, Upāsakas und Upāsikās kamen ununterbrochen für ein letztes Darśan, einen letzten Blick als heilsamer Handlung... Q3

[Phra Ācān Lā:] Am nächsten Morgen ging es ihm etwas besser. Da gab es einen Mönch, der ein Loch in die Dielen des Sālābodens sägen wollte, nahe beim Krankenlager von Luang Pū, damit dieser durch das Loch ausscheiden konnte. Luang Pū sprach mit lauter Stimme: „Lass das sein! Than Lā kümmert sich um solche Angelegenheiten. So wie du das machst, entspricht es nicht seinen Vorstellungen." Ich hörte das, und der alte Trottel weinte schon wieder. Die Tränen flossen, und ich schämte mich vor niemandem dafür. Eine Stunde später lieh ich mir eine Säge aus. Q9

[Phra Ācān Viriyang:] Es war der elfte Tag des zwölften zunehmenden Mondes. Als Frau Sam Morārāt [die Hauptunterstützerin des Klosters] vor der Sālā stand und den Ehrwürdigen durch ein Fenster ansah, begrüßte er sie: „Das ist doch Frau Sam, die Ehefrau von Herrn Ōn."

Sie antwortete: „Ja."

Er fragte: „Wie geht's?"

„Gut."

Der Ehrwürdige sagte zu Frau Sam: „Ich bin erledigt. Die Krankheit kommt jetzt richtig heftig." Das war seine Standardaussage...

Dann kamen der Reihe nach Than Cao Khuṇ Dhammacedī (Cūm Bandhulo), Than Ācān Singh Khantyāgamo und Than Cao Khuṇ Ariyaguṇādhāra (Seng Pusso) zu ihm.

Than Ācān Man hielt sich neun Tage in Bān Dong Nā Phū auf. Am fünften Tag des abnehmenden Mondes kam Frau Num Chuwānon, seine langjährige Unterstützerin seit den Tagen mit Than Ācān Sao, um ihm ihre Aufwartung zu machen. Er sagte zu Frau Num: „Ich bin erledigt. Die Symptome sind heftig. Es ist, als ob sich viele starke Männer auf einen einzelnen schwachen Mann gestürzt hätten." Als Frau Num das hörte, war sie so aufgeregt, dass sie nicht wusste, was sie sagen sollte...

Nach der Rast in jenem Bān Dong Nā Phū sagte der Ehrwürdige zu seinen engsten Schülern: „Bringt mich nach Wat Suddhāvās. Das wäre günstig." Q3

[Phra Ācān Lā:] In der Zeit, als wir uns im Wald von Kud Kōm aufhielten, kamen immer mehr Ordensältere hinzu, und zwar Than Cao Khuṇ Dhammacedī aus Udōn, Phra Ācān Sīlā zusammen mit 40 Mönchen und Novizen, die drei Nächte blieben, und auch Phra Ācān Mahā Bua hatte

Bān Nōng Phü verlassen, ebenso wie etliche aus der dortigen Klostergemeinschaft. Nach elf Tagen kam Khrū Bā Thōngkham mit einer weiteren Gruppe. Dort war nur noch Luang Tā Thōngyū zurückgeblieben. Luang Pū Mans Krankheit wurde immer schlimmer.

Nach der elften Nacht kam am Morgen eine Gruppe um einen Chefarzt aus Sakon Nakhōn an. Sie verbeugten sich zu Füßen von Luang Pū und ersuchten ihn eindringlich: „Wir bitten darum, Luang Pū nach Wat Pā Suddhāvās bringen zu dürfen." Sie flehten ihn an, drei, vier Mal hintereinander.

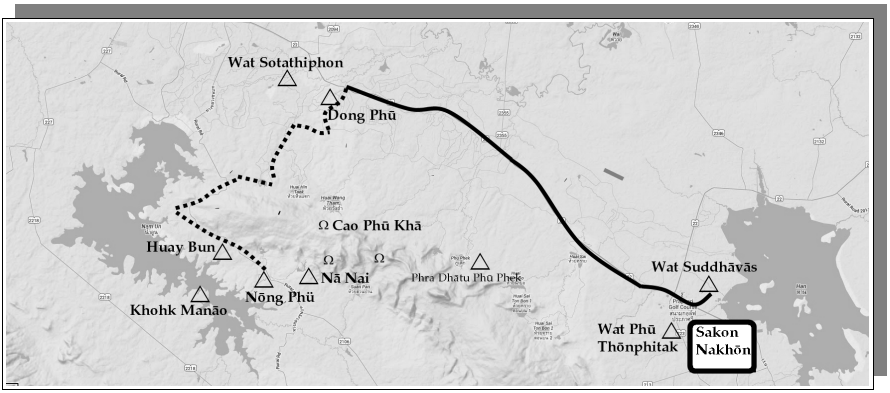
Luang Pū sagte: „Ach ja, Leichen trägt man zum Leichenfeld. Dort wirft man sie ab. Noch nie hat man eine zurückgetragen. Und jetzt bin ich an der Reihe." Weiter sagte Luang Pū: „Wenn wir dorthin gehen, wirft das neue Probleme auf, weil schon so viele alte und neue Schüler von mir aus allen Richtungen hergekommen sind, schon über vierzig Personen." Sie gaben ehrerbietig zu verstehen: „Egal, wie viele es sind. Wir nehmen einfach Fahrzeuge des Personenverkehrs für sie her." In Wirklichkeit gab es damals nur zwei bis drei Busse auf der Route von Sakon Nakhōn nach Udōn, das Fahrzeug der Straßenmeisterei schon mitgezählt, und die Straße war steinig, löchrig und holprig, keinesfalls gut.

Dann offerierten sie Luang Pū etwas zu essen. Er konnte sich ohne Hilfe zum Essen hinsetzen. Er nahm etwa fünf, sechs Schluck wässriger Nahrung mit Hilfe eines Löffels zu sich. Der Chefarzt verabreichte ihm nach dem Essen eine Spritze mit einem Schlafmittel, nachdem er vier, fünf Mal um Erlaubnis gebeten hatte, und Luang Pū schließlich widerwillig nachgegeben hatte.[100]

Der Aufbruch fand in ziemlicher Hektik statt. Der Trottel mit den Trübungen im Herzen weinte schon wieder seine Trübungstrotteltränen. Dann trugen wir Luang Pū auf der Trage über das Feld. Er lag auf der rechten Seite mit den Füßen übereinander, als wir in Richtung Straße gingen. Bis zur Straße war es etwa ein Kilometer. Wir hoben Luang Pū in das Fahrzeug der Straßenmeisterei. Er lag vor Khrū Bā Wan, Ācān Viriyang, vor mir und Khuṇ Sīhā. Wir fuhren an der Spitze eines Konvois. Luang Pū lag still da, völlig bewegungslos. Nur sein Atem war noch festzustellen, ganz, ganz schwach.

Das Ende

Als wir in Wat Pā Suddhāvās angekommen waren, trugen wir Luang Pū in eine spezielle Kuṭi mit einer Veranda auf allen vier Seiten, mit einer Holzdecke und Holzwänden, zwei Eingangstüren zum Schlafraum und mit richtigen Fenstern. Die Veranda hatte ein Geländer ringsum. Der Schlafraum war etwa drei Meter breit. Die Außenveranda war auf drei Seiten zweieinhalb Meter breit, auf der Vorderseite etwa vier bis fünf Meter. Weil es eine Kuṭi mit zwei Zimmern war, gab es eine Veranda auf allen vier Seiten. Eines der Zimmer wurde zum Schlafraum bestimmt.



Die Khrū Bā Ācāns aus allen Richtungen drängten sich davor. Luang Pū Singh aus Khorāt, Luang Pū Bunlāy, Luang Pū Sān, Phra Ācān Köng, Phra Ācān Sim und viele junge Mönche und Novizen aus der Praxistradition kamen nach Seniorität für je eine Weile herbei. Ich kann sie gar nicht alle beim Namen nennen.

Die Geborgenheit unter dem kristallenen Bodhibaum ist zu Ende

Und dann brachten wir Luang Pū ins Zimmer und legten ihn auf die rechte Seite. Gegen 18 Uhr sagte Luang Pū Kongmā: „Than Thōngkham, Than Lā und Than Sīhā, ihr habt euch völlig verausgabt und seid schon seit langem total übermüdet. Also legt euch bei Einbruch der Nacht schnell ein bisschen auf der Veranda hin. Phra Ācān Fan und ich werden es übernehmen, im Zimmer auf Luang Pū aufzupassen. Than Wan ruht sich schon in einer Kuṭi mit Than Viriyang und Than Net aus. Than Mahā Bua übernachtet unter einem Baum im Kloster. Er legt sich voll ins Zeug,

wach zu bleiben, weil er befürchtet, dass Luang Pū sterben könnte, bevor [er wieder aufwacht]."

Kaum hatte er zu Ende gesprochen, breiteten wir unsere Roben auf den Dielen der Veranda aus, verbeugten uns dreimal vor dem Meister, nahmen das Saṅghāṭi-Bündel[101] als Kopfstütze her und richteten die Aufmerksamkeit auf das Ein- und Ausatmen. Aber die Augen waren klar und hellwach, weil wir uns schon lange an den Schlafentzug gewöhnt hatten. Die Essensmenge, die ich [in letzter Zeit] täglich zu mir genommen hatte, entsprach einem Entenei, mit Mühe verzehrt und ganz ohne Appetit. Meine Lebensjahre hatten die Dreißig überschritten. O Vergänglichkeit!

Kurz nach ein Uhr nachts zog mich Luang Pū Kongmā am Arm und flüsterte: „Steht auf, steht auf! Der Große Ācān ist kurz vor dem letzten Atemzug." Flüsternd gab ich zurück: „Ich hab' noch gar nicht geschlafen!" Er trug mir auf, ganz schnell Than Cao Khuṇ Dhammacedī Bescheid zu sagen, sowie Phra Ācān Singh, Phra Ācān Thet, Phra Ācān Mahā und Khrū Bā Wan. Zuerst ging ich schnell zur Kuṭi von Than Cao Khuṇ Dhammacedī. Dort angelangt, sagte ich: „Ich bitte ehrerbietigst, Eurer Eminenz mitteilen zu dürfen, dass es Luang Pū sehr schlecht geht." – „Ja, ich komme auf der Stelle." Dann ging ich Phra Ācān Singh und Phra Ācān Thet wecken: „Mit Verlaub, verehrte Meister, dem Großen Meister geht es schlecht bis zur Grenze des Erträglichen." – „Alles klar! Wir haben auch noch gar nicht richtig geschlafen." Dann ging ich Phra Ācān Mahā Bua wecken. Als ich seinem Platz unter dem Baum nahe kam, fragte er schon: „Wer da?" Ich antwortete: „Ich bin's. Für den Großen Meister wird es heftig." Dann ging ich an ihm vorbei, um Ācān Wan aufzusuchen, aber Khuṇ Sīhā hatte ihm bereits Bescheid gesagt.

Dann eilte ich hinauf, weil ich befürchtete, Luang Pū nicht rechtzeitig zur Seite zu sein. Da sprach Than Cao Khuṇ Dhammacedī: „Wir [Honoratioren] bleiben auf der Veranda und lassen den Schülern den Vortritt, die sich im Dienst am Großen Meister aufgeopfert haben. Sie haben das Recht, von ihm Abschied zu nehmen. Das Zimmer ist ziemlich eng. Wenn wir uns vordrängen würden, wäre das nicht recht." Es wurde beschlossen, dass sechs Mönche im Zimmer von Luang Pū dessen letzten Atemzügen beiwohnen sollten – Luang Pū Fan mitgerechnet waren es sieben.

Luang Pū Fan saß aber etwa zwei Meter von Luang Pū Man entfernt, dem Großen Meister zugewandt, hinter Phra Ācān Kongmā. Dann saßen der Reihe nach folgende Mönche um Luang Pū Man herum, etwa eine

Handspanne von seinem Körper entfernt: Phra Ācān Kongmā saß zur rechten Seite von Luang Pū, der schräg seitlich auf der rechten Seite lag; er saß auf Schulterhöhe von Luang Pū. Phra Ācān Mahā Bua saß auf Hüfthöhe von Luang Pū. Ich saß zu seinen Füßen, zusammen mit Than Sīhā. Khrū Bā Thōngkham saß auf Kniehöhe hinter Luang Pū. Khrū Bā Wan saß daneben, zwischen Hüfte und Brust von Luang Pū. Q9

[Phra Ācān Mahā Bua:] Er hatte den ganzen Tag geschlafen und wachte erst gegen Mitternacht auf. Innerhalb einer Stunde nach dem Aufwachen wurden die Symptome seines kritischen Zustands immer deutlicher sichtbar. Anfangs hatte der Hochehrwürdige in der Löwenstellung gelegen, also auf der rechten Seite. Aber weil man sehen konnte, wie sehr ihn das anstrengte, zog jemand das Kissen, das ihn stützte, ein wenig zurück, so dass er auf dem Rücken zu liegen kam. Als er das merkte, versuchte er, sich wieder zurückzudrehen, aber es gelang ihm nicht, weil er keine Kraft mehr dazu hatte. Einige der großen Ācāns halfen mit, das Kissen wieder in Position zu bringen. Als sie merkten, wie schwach er war, hörten sie damit auf, weil sie befürchteten, ihn damit zu sehr zu stören. Also lag Than Ācān Man in der Schlussphase weder auf dem Rücken, noch richtig auf der rechten Seite, sondern irgendwie in Schräglage. Besser ging es einfach nicht. Q2

[Phra Ācān Lā:] Alle saßen ganz still da und beobachteten seinen Atem. Nach etwa 20 Minuten hörte er ganz ruhig zu atmen auf. Da brach dieser Trottel hier wieder in Tränen aus; wie bei einem Wahnsinnigen strömten sie auf Befehl der Bezirksregierung seines Herzens heraus. Q9

Planungskomittee

[Than Ācān Mahā Bua:] Am Morgen erfuhren sämtliche Würdenträger der Provinzhauptstadt, Mönche wie Beamte, die Neuigkeit von Than Ācāns Tod. Alle eilten herbei, um sich vor dem Leichnam zu verbeugen. Dann erörterten sie, wie mit der Leiche des Ehrwürdigen am besten weiter zu verfahren sei, um praktischen Aspekten Genüge zu tun und um dem Ruf des Ehrwürdigen als wichtigem Lehrer, den die Bevölkerung fast überall in Thailand respektierte, gerecht zu werden. Gleichzeitig sorgten sie dafür, dass die Sache über Radio und Zeitungen verbreitet wurde, damit all seine Schüler in Nah und Fern und alle, die ihn respektierten, davon erfahren konnten. Q2

[Than Ācān Lā:] Zwei Tage nach Luang Pūs letztem Atemzug trafen sich Than Cao Khuṇ Dhammacedī als oberster Mahāthera der Gemeinschaft, verschiedene Ordensältere der Saṅgha und eine Gruppe wichtiger Laienanhänger auf der Verandakuṭi, wo Luang Pūs Ende stattgefunden hatte. Seine Leiche war inzwischen in die Sālā gebracht worden. Die Theras waren übereingekommen, dass Khrū Bā Thōngkham, Khuṇ Sīhā und ich weiter wie bisher auf der Veranda übernachten sollten. Than Cao Khuṇ Dhammacedī war in die Kuṭi eingezogen, und wir drei sollten ihm bis zum Ende der Verbrennungsfeierlichkeiten aufwarten. Deshalb konnte ich ganz in der Nähe sitzen, als sich die Theras über die Kremation berieten. Than Cao Khuṇ Dhammacedī erhob das Wort:

„Nach vier Tagen, vom Todestag an gerechnet, sollten wir die Leiche verbrennen, weil der Ehrwürdige Phra Ācān seinen Schülern immer wieder eingeschärft hat, eine Leiche so schnell wie möglich zu verbrennen. Ich selbst bin auch dafür, die Verbrennung schnell durchzuführen, weil dann jedem wieder freisteht, sich in Abgeschiedenheit zu begeben. Es ist dann nicht nötig, sich groß um die materielle Seite des Gästeempfangs zu kümmern. Die Leiche lange aufzubahren, bringt mehr Nachteile als Vorteile. Selbst wenn eine spätere Feier Millionen an Spendengeldern einbrächte, käme das dem Segen der Stille und dem Segen des Verzichts auf ein gesellschaftliches Ereignis nicht gleich. Es kommt dem Segen der Genügsamkeit nicht gleich. Das gilt umso mehr, als es sich hier um Mönche der Praxistradition handelt.“ [Than Cao Khuṇ Dhammacedī konnte sich nicht durchsetzen.

Phra Ācān Mahā Bua:] Wichtige Mönche und Beamte hielten es für erforderlich, die Leiche des Ehrwürdigen erst einmal bis zur ersten Hälfte des dritten Lunarmonats des Jahres 1950 aufzubahren und die Verbrennung der Leiche noch hinauszuzögern. Aus diesem Grund besorgten sie einen länger haltbaren Sarg, um die Leiche des Ehrwürdigen darin aufzubewahren. Am nächsten Tag um vier Uhr nachmittags nahmen viele Menschen aus der Bevölkerung sowie Mönche und Novizen in großer Zahl an der zeremoniellen Waschung der Leiche teil. Anschließend wurde der Körper des Ehrwürdigen, dem die Roben bereits ordentlich angelegt worden waren, in zahlreiche Schichten weißen Stoffs gewickelt und in den Sarg gelegt. Danach berieten sich seine Anhänger unter dem Vorsitz von Than Cao Khuṇ Dhammacedī und beschlossen, jede Nacht zu seinen Ehren eine Rezitation [von Lehrtexten] abzuhalten und einen Dhammavortrag geben zu lassen. Q2

Erbschaft

Verteilung der Requisiten

[Phra Ācān Lā:] Sieben Tage nach dem letzten Atemzug von Luang Pū berief Than Cao Khuṇ Dhammacedī eine Versammlung der Saṅgha ein, mit allen Mönchen und Novizen, dicht gedrängt, bei der er den Vorsitz hatte. Than Cao Khuṇ Dhammacedī hob an zu sprechen: „Mein lieber Than Mahā Bua, aus der Gruppe jener, die zum Zeitpunkt des Todes von Phra Ācān im Nissaya-Verhältnis mit ihm standen, welche Mönche aus jener Gruppe haben sich im Dienste um Phra Ācān besonders eingesetzt?“ Phra Ācān Mahā Bua informierte ihn: „Than Wan, Than Thōngkham, Than Lā und Than Sīhā.“ Er nannte die Namen in Reihenfolge der Seniorität, gerechnet nach Regenzeiten. In Wirklichkeit hätte er sich selbst dabei an erster Stelle nennen müssen. Aber Than Cao Khuṇ Dhammacedī wusste es ja ohnehin.

Than Cao Khuṇ Dhammacedī sprach: „Lā, was willst du von den Requisiten haben?“ Ich weiß nicht, wo die Ergriffenheit im Dhamma in jenem Moment herkam, sie wallte in mir auf, dass ich unfähig war zu sprechen. Die Tränen tropften schon wieder dermaßen herab, dass es direkt peinlich war. Ich verbarg mein Gesicht in einem Badetuch, und nach einer Weile gelang es mir, die Fassung wieder zu gewinnen. Und dann gab ich zu verstehen: „Ich nehme nichts davon. Dhamma und materielle Dinge hat der Meister uns schon in Hülle und Fülle gegeben, als er noch am Leben war. Diese Requisiten hier sind Dinge des täglichen Gebrauchs von Luang Pū. Ich fürchte, es ist Unverdienst, [wenn ich etwas davon nehme], weil mein Niveau ihnen in keiner Weise gerecht wird. Und irgendwann werden sie mich auch nicht mehr zum Weinen bringen, wenn ich sie sehe.“ Er erwiderte: „Du solltest einige davon erst einmal formell von mir annehmen, im Sinne einer korrekten Vorgehensweise[102]. Danach kannst du sie ja an irgendeinen anderen Mönch weitergeben.“ Ich hob die Hände an die Stirn und nahm dreimal mit beiden Händen etwas aus seiner Hand in Empfang. Beim ersten Mal war es die Thermosflasche, beim zweiten Mal war es die Schultertasche, beim dritten Mal war es der Wasserbecher.

Als ich die Thermosflasche erhalten hatte, gab ich sie respektvoll unter den Augen der versammelten Saṅgha an Luang Pū Thet weiter. Die Schultertasche wollte ich eigentlich an Luang Pū Fan, seinem Rang entsprechend, weitergeben, aber während ich noch Luang Pū Thet die Ther-

mosflasche überreichte, sagte irgendein Mönch hinter mir, während er die Schultertasche wegzog: „Gib mir diese Tasche, nä!“ So war das. (Und den Wasserbecher nahm er gleich mit dazu.) Ich weiß nicht, welcher Mönch es war. Ich habe mir nicht den Hals verdreht, um es herauszufinden, weil so ein Gedränge an Mönchen herrschte. Aber es war höchstwahrscheinlich jemand aus einer fremden Klostergemeinschaft, nicht einer von uns. Ich war jedoch damit im Frieden und habe es nicht als Verlust empfunden. [...] Das heißt: Ich habe keinen Verlust in Bezug auf die Besitztümer des Meisters empfunden, wohl aber habe ich sein Dhamma vermisst – und das ist etwas ganz anderes, viel Tieferes als jene äußeren Dinge.

Die Schale von Luang Pū Man

Warum fragte Than Cao Khuṇ Dhammacedī bei der Verteilung ausgerechnet mich vor allen anderen Mönchen? Er hätte doch nach Anzahl der Regenzeiten in absteigender Reihenfolge fragen sollen. Ich kann nur vermuten, das er daran gedacht hat, erst einmal nach den Herzenstrübungen des Meisters der Tränen vorzugehen. Das kann gut sein, denn alle anderen hatten durch ihre Meditationspraxis die Tränen bereits weit hinter sich gelassen. Dieser Mönch hier war noch der Laufbursche der Tränen, der in die Hölle stürzte, während er noch auf Erden weilte.

Um zum Schluss zu kommen: Phra Ācān Mahā, Khrū Bā Wan, Khrū Bā Thōngkham und Khuṇ Sīhā haben ebenfalls nichts haben wollen.

Was die Almosenschale betrifft – sie wurde Than Cao Khuṇ Dhammacedī überreicht, und er brauchte auch gerade eine Schale. Den Gehstock nahm Phra Ācān Kongmā mit und reichte ihn an andere Ordensältere weiter, die ihn zumeist als Erinnerungsstück aufbewahrten. Als das Museum zur Aufbewahrung der Requisiten gebaut worden war, reiste Luang Pū Mahā Bua mit Dr. Chow herum und erbat die verschiedenen Requisiten zurück, wie zum Beispiel die Almosenschale und den Gehstock, um sie fortan im Museum aufzubewahren. So wurden sie zu Gegenständen der Verehrung im Besitz der Allgemeinheit.

Ich erinnere mich ganz genau an die Form und die Merkmale der Almosenschale, aber die Schale, die ich in der Museumsvitrine gesehen habe, war nicht dieselbe, die Luang Pū in der Zeit vor seinem Lebensende benutzt hatte. Die echte Schale war wahrscheinlich auf einem hohen Dachboden aufbewahrt worden[103], denn es handelte sich um eine feuergebrannte Schale in runder, mittelgroßer Ausführung mit reinem Schimmer.

Es war nicht so eine hohe Schale mit sich verjüngendem Rand und kleiner Öffnung wie die hier [im Museum] gewesen. Aber man sollte auch bedenken, dass Luang Pūs Lebensende schon viele Jahre zurückliegt. Wir wissen nicht, ob Than Cao Khuṇ Dhammacedī sie nicht immerzu benutzt hatte, bis sie löchrig geworden war. Und sein Lebensende kam etliche Jahre vor dem Start der Initiative zum Bau des Museums für die Requisiten. Es ist auch gut möglich, dass ein anderer Mönch sie danach in Benutzung übernommen hat, ohne ihre Bedeutung zu erkennen.

Aber als sie nun nach langer, langer Zeit zurückgefordert wurde, haben sie eben eine andere Schale hergenommen, wohl einfach nur, um ein Problem aus der Welt zu schaffen. Was die anderen Requisiten betrifft, besteht kein Zweifel [an ihrer Echtheit]. Q9

[Luang Tā Thōngkham:] Die echte Schale überreichte Phra Ācān Mahā Thōngsuk seinem Upajjhāya, Cao Khuṇ Phra Dhammacedī (Cūm Bandhulo). Die Schale im Museum stammt von der Kaṭhinafeier des letzten Jahres [von LP Man], die Than Phra Ācān aber nicht mehr benutzt hat. Q4

Am Verbrennungsplatz

[Phra Ācān Viriyang:] Aus allen Richtungen kamen Buddhisten herbeigeströmt, um der Leiche von Phra Ācān Man die letzte Ehre zu erweisen, die Gelegenheit zum *Tham Bun* zu nutzen und Dhammavorträge von Ācāns zu hören, die zu den Schülern von Phra Ācān Man zählten. Täglich wurden es mehr, weil sich die Kunde von Phra Ācān Mans Tod in Windeseile verbreitete. Deshalb drängten sich Mönche und Novizen, Upāsakas und Upāsikās in Wat Suddhāvās dicht an dicht, mehr als auf jedem Volksfest.

So etwas hatte man noch nicht gesehen: Jede Gruppe, die eintraf, nahm den Veranstaltern eine Last von den Schultern. Sie alle brachten Lebensmittel mit und Dinge, die bei der Feier offeriert werden sollten. Außerdem halfen sie bei der Zubereitung von Almosenspeise für die mehr als Tausend Mönche und Novizen bei der Feier.

Auch die Mönche und Novizen machten den Ausrichtern keine Probleme, bereiteten ihnen kein Kopfzerbrechen, weil sie nach ihrem Eintreffen selbst zurechtkamen. Sie suchten sich selbst einen Platz nach ihrem Geschmack am Fuß eines Baumes. Auch mussten keine Kissen und Moskitonetze für sie bereitgestellt werden. Sie benutzten ein Badetuch als Laken,

den Schalenfuß als Kopfkissen. In keinerlei Hinsicht fielen sie den Veranstaltern zur Last. Sie brachten sogar ihre eigenen Wasserbehälter mit.

Die Atmosphäre in den ganzen drei Monaten bis zur Verbrennung war reinstes Dhamma. Ich sah die Ācāns vom Kloster aus auf Almosenrunde losgehen. Bis in die Stadt waren es etwa zwei Kilometer. Der Anfang der Schlange hatte die Stadt bereits erreicht, da befand sich das Ende der Schlange noch im Kloster. Es war ein sehenswerter, inspirierender Anblick.

Die Gaben für die Mönche und Novizen, die zur Leichenfeier gekommen waren, reichten für alle; denn insbesondere weißer Stoff zum Robenschneidern war im Überfluss vorhanden. Diesen Stoff hatte man dem Ehrwürdigen [Man] noch zu Lebzeiten offeriert. Obwohl Nahrung und Konsumgüter in der Nachkriegszeit teuer und knapp waren, hatte es ohne Unterbrechung immer Unterstützer gegeben, die dem Ehrwürdigen [Stoff] offerierten. An seinem Todestag halfen die Laien aus Bān Nōng Phü alle mit, jenen Stoff hierher zu transportieren. Es waren zig Ochsenkarren voll Stoff, genug, um Tausende von Roben daraus zu schneidern. Ganz erstaunlich! Der Ehrwürdige hatte zu Lebzeiten allen Mönchen, die mit ihm zusammenlebten, Robenstoff zugeteilt und auch vielen, die zu Besuch kamen. Und dennoch war so viel Stoff übrig geblieben.

Auch ich hatte meine Mutter im Jahr 1949 mitgebracht, damit sie an der letzten Kaṭhinaspende teilnehmen konnte. Sie brachte zehn Ballen weißen Stoffs mit, aber als es soweit war, wollte der Ehrwürdige den Stoff als Waldstoff niederlegen lassen. Sie tat, wie er es empfohlen hatte. Obwohl er da schon so schwer krank war, stand er auf, um den Waldstoff von meiner Mutter in Empfang zu nehmen. Das machte sie sehr glücklich. Kurz darauf konnte er nicht einmal mehr aufstehen, um in den Speisesaal zu gehen.

Ein Tag, der in die Geschichte einging, war der Tag, als sie die Leiche von der Sālā zum Verbrennungsplatz brachten. Der Platz war ganz normal hergerichtet, nichts Extravagantes, aber auch nicht schlecht gemacht. Als die Leute die Durchsage hörten, dass die Leiche nun um 10 Uhr überbracht werden sollte, da kamen alle Mönche und Novizen, Upāsakas und Upāsikās von innerhalb und außerhalb des Klostergeländes wie auf Kommando herbei. Im Nu war es auf dem gesamten Gelände gerammelt voll. Es herrschte eine Atmosphäre der Trauer und Ergriffenheit, das heißt, in dem Moment, als die Leiche von der Aufbahrung in der Sālā hochgehoben

und langsam herunter gebracht wurde, flossen Tränen aus Zehntausenden von Augen gleichzeitig, wie auf Verabredung. Ich stand gerade als Ehrenwache neben der Leiche und war davon nicht ausgenommen. Ich sah mich um: Auf dem ganzen Klostergelände standen den Menschen beiderlei Geschlechts und jeden Alters unschuldige Tränen in den Augen. Das war eines der vielen Phänomene, die von der großen Inspiration und Achtung vor Than Phra Ācān Man Bhūridatto zeugten.

Ab da waren es nur noch drei Tage bis zur Verbrennungsfeier. Die ganze Zeit über wurde Paṃsukūla-Stoff „niedergelegt", bei Tag und bei Nacht. Größtenteils war es Stoff, den die Leute in den Dörfern selbst gewebt hatten. Wenn die Laien Mönche und Novizen einluden, Paṃsukūla-Stoff in Empfang zu nehmen, ging es ganz ungezwungen zu, weil dazu keinerlei Zeremoniell erforderlich war. Jeder konnte jederzeit kommen, jederzeit paṃsukūlieren, und die Mönche und Novizen waren jederzeit empfangsbereit. Ich bin selbst etliche Male eingeladen worden. Unter den Leuten, die heilsame Werke verrichteten, gab es keinerlei Eifersüchtelei oder Reibereien. Sie strömten reibungslos in ununterbrochener Folge zum Verbrennungsplatz, um Paṃsukūla niederzulegen, bei Tag und Nacht. Q3

[Than Phra Ācān Mahā Bua:] Es war ganz erstaunlich, dass es nicht besonders laut zuging, wie es sonst auf solchen Veranstaltungen üblich ist. Nur die verschiedenen Lautsprecherdurchsagen im Zusammenhang mit der Feier und Klosterangelegenheiten waren zu hören. Auf dieser Feier gab es strikt keinerlei Aufführungen zur Unterhaltung und Zerstreuung, weil es sich um eine echte Veranstaltung der Kammaṭṭhāna-Tradition handelte. Q2

[Than Ācān Lā:] Als der dritte Lunarmonat näherrückte, bereiteten sich Than Cao Khuṇ Dhammacedī und die Theras und Anutheras darauf vor, die Leiche von Luang Pū den Flammen zu übergeben, wobei sie mit einberechnet hatten, dass alle Buddhisten, die zur jährlichen Klosterweih nach Phra Dhātu Phanom wollten, noch rechtzeitig zur Feier dort eintreffen würden, wenn sie gleich nach Abschluss der Verbrennung abreisten. Um also die Reisepläne jener, die dorthin mussten, nicht zu durchkreuzen, einigte man sich auf den 13. Tag des dritten Lunarmonats als Tag der Verbrennung. Es war vereinbart, das Feuer um 21 Uhr zu entzünden, aber es gab ein paar Unverbesserliche, die unerlaubterweise schon vorher Feuer legten. Die Nacht war zwar gerade erst angebrochen, aber da war es eben bereits passiert.

Der Verbrennungsofen hatte die Form einer Uposathahalle, die Erde war einen Meter hoch aufgeschüttet worden. Der Ofen stand in der Mitte und hatte Löcher an allen vier Seiten, aus denen die Flammen herausschossen. Die Flammen züngelten im Eiltempo empor. Q9

Knochenreste

[Phra Ācān Viriyang:] Bereits als die Verbrennung gerade erst begonnen hatte, wollte jeder etwas von den Knochenresten haben. Aber der Leiter 1950
der Veranstaltung wachte streng darüber. Trotzdem gab es Anhänger des Ehrwürdigen, die schon in der Asche herumfingerten, als das Feuer noch nicht einmal erloschen war, so dass schließlich Theras und Anutheras, Schüler des Ehrwürdigen, die Knochenreste selbst einsammelten und sie gerecht an Vertreter der Schülerschaft aus den verschiedenen Gegenden verteilten. Ich selber war der Vertreter der Provinz Canthaburī, weil aus Canthaburī kein hochrangiger Mönch anwesend war.

Als das erledigt war, befanden sich immer noch Massen von Menschen auf dem Gelände. Sie lasen die Holzkohle auf, sogar die Erde vom Verbrennungsplatz gruben sie mit bloßen Händen aus und nahmen sie mit. Die Theras und Anutheras kamen überein, den Großteil der Knochen in Wat Suddhāvās aufzubewahren. Q3

[Phra Ācān Lā:] Man stand früh auf und klaubte nach der Frühstückspause die Knochenreste zusammen. Than Cao Khuṇ Dhammacedī gab bekannt: „Wenn jemand heimlich Knochen für sich selbst wegnimmt, dann gilt das für Mönche als Pārājika-Verstoß.“[104]

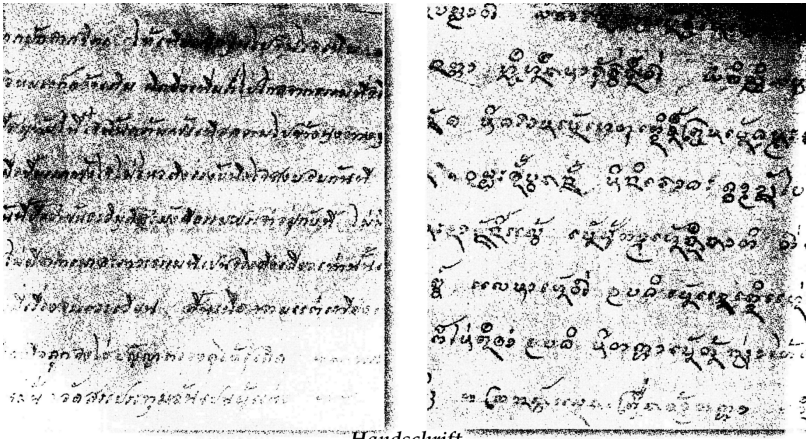
Nach dem Auflesen der Knochen gab es Matikā, Paṃsukūla, Verteilung von Geschenken, wie es den Gebräuchen entsprach, genau dasselbe Programm wie vor der Verbrennung. Als alles zu Ende war, nahm Than Cao Khuṇ Dhammacedī die Überreste mit hoch auf die Veranda der Kuṭi. Der Ehrwürdige fragte mich: „Lā, willst du ein paar Knochenreliquien?“ Ich sagte: „Ich möchte keine, denn Luang Pū Thet hat in Bān Nōng Phü schon vor [Luang Pū Mans] Ende mehrmals dieses Thema angesprochen.“ Phra Ācān Mahā, Khrū Bā Wan, Khrū Bā Thōngkham und Khuṇ Sīhā wollten auch keine. Aus der Ordensgemeinschaft von Wat Nōng Phü wollte auch keiner welche, weil sie sich gegenseitig im Auge behielten, um zu sehen, wer sich denn nun die Worte von Luang Pū [Thet] zu Herzen

genommen hatte. (Seine Vorträge zum Thema „Streit um Knochen“ hatten tiefen Eindruck hinterlassen.)

Aber ich wollte ja auch wirklich keine, weil ich dachte, dass es unschicklich sei, die Reliquien von Luang Pū zusammen mit allem möglichen Krempel in meiner Umhängetasche überallhin mit herumzuschleppen. Ich besaß nicht genügend Einfluss, um einen Cedī dafür bauen zu lassen. Q9

Dhammaerbe

[Phra Mahā Seng Pusso (TCK Ariyaguṇādhāra):] Was das Gedicht [*Khandhavimuttisamaṅgīdhamma*] und die Dhammalektionen von Than Ācān betrifft, sie tauchten in einem alten Notizheft auf, das er kurz vor Lebensende als Erbschaft an Phra Bhikkhu Thōngkham übergeben hatte, einen seiner engsten Aufwärter. Das Gedicht ähnelt dem Rāi-Versmaß bzw. dem achtsilbigen Klōn und ist von Than Ācān selbst handschriftlich notiert und am Ende von ihm als Verfasser unterzeichnet worden, als er sich in Wat Padumvan, Phra Nakhōn [Bangkok] aufgehalten hatte. Die Dhammalektionen, in Dhammaschrift[105] geschrieben, zeigen ebenfalls seine Handschrift. Q1



Thaischrift
ลายมืออักษรไทย

Handschrift
von Than Ācān Man
Bhūridatto

Dhammaschrift
ลายมืออักษรธรรม

Muttodaya – Geschichte der Notizen

[Dieser Phra Bhikkhu Thōngkham war ein würdiger Empfänger des Notizhefts. Luang Pū Man wusste, dass sich sein Aufwärter bereits um die Bewahrung seiner Lehre verdient gemacht hatte. Dieser berichtete:]

Als ich mich damals in Wat Pā Bān Nōng Phü aufhielt, wann immer der Ehrwürdige Than Ācān [Man] Worte sprach, die – egal welche – stets zu Herzen gingen, habe ich sie regelmäßig niedergeschrieben. Than Ācān Viriyang und Than Ācān Wan dachten genauso, und beide haben ebenfalls mitgeschrieben. Dann haben wir [die Manuskripte] neben meiner Lagerstatt aufbewahrt. Es war so eine Art Niederschrift dessen, was wir verstanden hatten, oder Notizen als Gedächtnisstütze, um zu verhindern, dass wir das vergessen.

Der Grund, warum daraus das Buch *Muttodaya* wurde, hängt mit dem Ehrwürdigen Cao Khuṇ Ariyaguṇādhāra (Seng Pusso) zusammen, der zu jener Zeit Landesteilchef war. Er war im Rahmen seines Amtes unterwegs und kam vorbei, um sich vor dem Ehrwürdigen Than Ācān zu verbeugen und ihm seinen Respekt zu erweisen. Er wohnte drei Nächte in meiner Kuṭi. Als er sich am Tage ausruhte, sah er die Notizen und las sie durch. Er war gerade damit fertig, als ich hinaufstieg, um ihm aufzuwarten. Ich war nämlich sein Schüler gewesen, als er mir Pāli beibrachte.

Than Cao Khuṇ fragte: „Wer hat denn das geschrieben?“ – „Verschiedene Leute, Ehrwürdiger Herr.“ – „Wer alles?“ – „Das waren Than Ācān Viriyang, Than Ācān Wan und ich, Ehrwürdiger Herr.“ – „He, das ist sehr gut. Wir werden das mitnehmen und drucken lassen.“ – „Wie es dem Ehrwürdigen Herrn beliebt,“ antwortete ich aus Ehrfurcht vor Amt und Würde.

Etwa drei Monate nach seiner Abreise kam ein Paket Bücher an, adressiert an den Ehrwürdigen Than Ācān Man. Ich überreichte es ihm. „Was ist das?“ fragte der Ehrwürdige Than Ācān. „Ich weiß es nicht, weil ich es noch nicht aufgemacht und nachgeschaut habe, aber es sieht nach Büchern aus.“ – „Na, dann mach doch mal auf.“

Er nahm die Bücher in Empfang und blätterte darin herum. „Nanu, wir haben einmal gehört, wie Than Cao Khuṇ Upāli gesagt hat: ‚Der gute Man hält Dhammavorträge in der Sprache eines Muttodaya und ist ein Muttodaya.‘ Aber das Wort *Sprache eines Muttodaya* ist ein Ausdruck von Cao Khuṇ Upāli! Wie kommt es dazu, dass es der Titel dieses Buchs ist?“

Ich sagte: „Than Cao Khuṇ Ariyaguṇādhāra hat den Text neben meiner Lagerstatt gefunden.“ Er fragte: „Und wer hat es geschrieben?“ Ich antwortete: „Verschiedene Mönche, allen voran Than Ācān Viriyang. Er war der Anführer beim Schreiben. Ich habe auch mitgeschrieben, ebenso Than Wan. Ich bitte darum, dass der Ehrwürdige Khrū Bā Ācān es beurteilt. Ich übernehme die ganze Verantwortung.“

Nach der Mahlzeit zog er sich auf sein Zimmer zurück. Ich stieg hinauf, um ihm aufzuwarten. Dabei nahm ich das Buchpaket mit und überreichte es ihm. Es war eigentlich die Zeit für ihn auszuruhen, aber er tat es nicht. Er las bis zur Teezeit. Ich ging hin, um meinen Pflichten nachzukommen. Da sagte er: „Mmh, es ist schon ganz gut. Es sind Vorträge in Kurzfassung. Wer Weisheit besitzt, kann das zur Kontemplation verwenden.“ Q4

[In der Erinnerung von Than Cao Khuṇ Ariyaguṇādhāra stellt sich der Sachverhalt so dar – aus seinem Vorwort zur 2. Auflage von *Muttodaya*, Januar 1950:]

Dieser erste Satz von Dhammavorträgen wurde vom Ehrwürdigen Bhikkhu Viriyang und dem Ehrwürdigen Bhikkhu Thōngkham mitgeschrieben, als Than Ācān [Man] die Regenklausur in der Waldeinsiedelei Bān Kok Nā Mon, Gemeinde Tōng Khob, Bezirk Müang, Sakon Nakhōn verbrachte, und in der Anfangszeit seines Aufenthalts in der Waldeinsiedelei Bān Nōng Phü, Gemeinde Nā Nai, Bezirk Phannānikhom, Provinz Sakon Nakhōn. Ich habe die Notizen in Empfang genommen und zugleich Than Ācān um Erlaubnis zum Drucken und zur Veröffentlichung gebeten. Er hat mir die Erlaubnis auch gegeben und mir aufgetragen, [die Notizen] vollständig zu überarbeiten und in Form zu bringen, dabei diejenigen Teile herauszuschneiden, die nicht veröffentlicht werden sollten. Daran habe ich mich in jeder Hinsicht gehalten. [...]

Die Dhammavorträge von Than Ācān [Man], die vom Ehrwürdigen Bhikkhu Thōngkham Ñāṇobhāso[106] und vom Ehrwürdigen Bhikkhu Wan Uttamo in der letzten Phase 1948 bis 1949, kurz vor dem Lebensende [von Than Ācān Man] aufgeschrieben wurden, sind redaktionell mit den Texten der ersten Auflage zu einer Gesamtausgabe zusammengefasst.

Wenn diese beiden Sätze von Dhammavorträgen von Than Ācān auch künftig weiter gedruckt und veröffentlicht werden, dann sollten sie zusammen unter dem Namen *Muttodaya* gedruckt werden. Q17

[Nicht alle waren mit der Bearbeitung der Texte durch Phra Mahā Seng Pusso einverstanden. Luang Pū Lā Khemapatto:]

Muttodaya haben sie als Heft pünktlich zur Verbrennung von Luang Pū Mans Leiche herausgebracht. Dhamma auf hoher Stufe in dem Bändchen besteht in der Aussage: „Wenn man keinen Aufenthaltsort hat, geht man ins Nullnull ein und verweilt dort.[107]“ Das ist die Kernaussage des gesamten Buches, es steht und fällt mit dieser bildhaften Aussage. Und das ist alles, was es an hohem Dhamma zu bieten hat. Den Grund, warum man sich im Nullnull aufhalten soll, erklärt das Buch so: „Man kann nicht sagen, dass die Null keinen Wert hat, weil sie mit einer Eins ergänzt zehn ergibt, hundert, tausend, zehntausend, hunderttausend, eine Million.“ Das ist das Rechenergebnis, die Schlussfolgerung der Schreiberlinge Ācān Mahā Seng und Ācān Thōngkham. Zu jener Zeit zog es Ācān Mahā Bua in die Abgeschiedenheit, und er gab sich mit Haut und Haaren der Praxis hin. Er nahm am Gesellschaftsspiel des Bücherschreibens nicht teil.[108]

Ich habe die Sache mit etwas Abstand kontempliert und meine, der Grund dafür, dass Null eine Sache mit Wert ist, liegt darin, dass es jemanden gibt, der sie als Besitzer ergreift. Wenn niemand die Null als Besitzer ergreift, wird sie gegenstandslos, ihrer vereinbarten Eigenschaft entsprechend. Aber das gilt keineswegs nur für Nullen. Mit Entenkacke, Hühnerkacke ist es genauso. Wenn jemand da ist, der sie als Besitzer ergreift, dann wird sie natürlich ein Wertgegenstand. Man kann sie kaufen, verkaufen oder ins Gemüse streuen. Wenn sie jemand klaut, ist es Diebstahl.

Aber Nibbāna ist keine Pflichtübung, bei der man irgendwo hinsegelt oder in irgendetwas eingeht, um im Doppelnull zu verweilen. Doch in dem Fall gibt es schon ein Annullieren – *saranaṃ gacchāmi*[109] – das zu Nibbāna gehört. Der Höchste Lehrer [der Buddha] sprach aber nur von Flammen, die mit dem anfachenden Wind multipliziert werden. Sobald die Flammen ausgelöscht sind, besteht keine Veranlassung mehr, zu behaupten oder davon auszugehen, dass man hier oder dort verweilt oder sonst irgendetwas macht.

Falls beim Streit im Krieg der Standpunkte die Ansichten aus dem Ruder laufen, verselbstständigen sie sich, werden zum Automatismus bei einem, der noch dicke Kilesas hat. Ganz anders als beim Automatismus eines Edlen, der das edle Dhamma als Richtschnur hernimmt, als Vergrößerungsglas, als Spiegel, als Mikroskop, als Maßstab, als Messbecher,

frei von Raten, Schätzen und Vermuten. Zugleich hat er *Sammāñāṇa*, richtiges, echtes Wissen, weit entfernt von weltlichen Begrenzungen. Dieses herunterzuziehen und neben die Welt zu stellen, neben die Umwelt, die umfällt, die Um-Mich-Welt, Dumm-Welt, Du-Welt[110], ist völlig unmöglich, und zwar früher, jetzt und immerdar. Q9

[Im Jahr 1980 gab Luang Pū Viriyang „seinen" Teil von *Muttodaya* neu heraus, unter dem Motto „von Luang Pūs Mund direkt in Luang Phōs Feder". Jedoch hatte er offenbar keine Kopie seiner Notizen behalten; es sieht so aus, als ob er die redigierte Fassung aus dem Gedächtnis wieder in die ursprüngliche Version zurückbringen wollte. Hier und da führte die Bearbeitung zu Editierfehlern und unvollständigen Sätzen. Aus dem Vorwort vom 5. Dezember 1980:]

Das Buch *Muttodaya* sind Dhammavorträge vom Ehrwürdigen Ācān Man Bhūridatta Thera, die ich mitgeschrieben habe, als ich bei ihm Dhamma studierte und praktizierte. Denn jedesmal, wenn ich sein Dhamma hörte, das mir ganz enorm zu Herzen ging, dachte ich, dass andere Menschen, die nicht die Gelegenheit haben, ihn zu treffen, derart gutes und erlesenes Dhamma nicht kennenlernen würden. Also entschloss ich mich, Dhammavorträge in den Jahren 1942/43 in Bān Nā Mon, T. Tōng Khob, A. Müang, Prov. Sakon Nakhōn mitzuschreiben, die heute Gegenstand großer Verehrung in den Kreisen von Dhammapraktizierenden auf dem Weg des Herzens sind. Q16

[Die deutsche Übersetzung von *Muttodaya* vereint beide Sätze von Mitschriften, wie vom ersten Herausgeber vorgeschlagen und in der zweiten Auflage verwirklicht wurde[111]. Die Texte von LP Viriyang wurden nach der von ihm „authorisierten" Fassung übersetzt (zitiert als „LPV"). Die bei der Rückbearbeitung entstandenen Lücken wurden textkritisch anhand der bearbeiteten Version von Phra Mahā Seng (im Folgenden „PMS") geschlossen.

Muttodaya Teil 3 sind kurze Fragmente, die von Luang Pu Lui Candasāro notiert wurden. Die meisten davon stammen aus Wat Pā Bān Nōng Phü, vermutlich aus dem Jahr 1945, als LP Lui die Regenklausur dort verbrachte. Einige wurden 1940 in Wat Pā Nohn Nives aufgeschrieben. Luang Pū Lui hielt sich aber von 1940 bis 1949 stets in der Nähe seines Lehrers auf, z.B. in der Einsiedelei Bān Huay Bun, nur etwa 10 km von Bān Nōng Phü entfernt, und hat vermutlich auch bei seinen zahlreichen Besuchen im jeweiligen Kloster des Meisters Bhūridatta-Dhamma hören können.]

Ein letztes Geschenk

Luang Pū Man Bhūridatto löschte die Khandhas um 2 Uhr 23, am Freitag, den 11. November 1949.

Drei Monate später [am 31. Januar 1950] wurde die Verbrennungsfeier durchgeführt, an einem vorübergehend eingerichteten Verbrennungsplatz, dort wo heute die Uposatha-Halle von Wat Pā Suddhāvās steht. Die Knochenreste des Ehrwürdigen wurden unter seinen Anhängern aus diversen Provinzen aufgeteilt. Später stellte sich heraus, dass sich die Knochen des Ehrwürdigen an vielen Orten in Reliquien verwandelt hatten.[112] Q5

Wo Luang Pū Man die Regenklausuren verbrachte

Lfdnr.	Jahr	Ort
1. - 4.	1893 - 1896	Wat Liab, Ubon Rāchathānī
5. - 6.	1897 - 1898	Phū Lon, Prov. Ubon (Waldkloster Phū Lon)
7.	1899	Höhle bei Bān Tham, Gebiet von Thā Khäk, Laos
8.	1900	Phra Dhātu Phanom, Prov. Nakhōn Phanom
9. - 10.	1901 - 1902	Wat Liab, Ubon Rāchathānī
11. - 15.	1903 – 1907	Zentralthailand *
16.	1908	Burma *
17.	1909	Waldkloster bei Malamäng, Burma *
18.	1910	Binghöhle oder Umgebung, Prov. Löi *
19.	1911	Wat Liab, Ubon Rāchathānī *
20.	1912	Phai Khwāng Höhle bei Sārikā, Prov. N.Nayok
21.	1913	Singh To Höhle, Prov. Lopburī
22.	1914	Wat Sra Prathumvan (Padumvanārām), Bangkok
23.	1915	Wat Būraphā, Ubon Rāchathānī
24.	1916	Phū Phā Kūd, Prov. N.Phanom (Mukdāhān)
25.	1917	Wald bei Bān Dong Pō, Prov. Udōn Thānī
26.	1918	Binghöhle, Prov. Löi
27.	1919	WE im Mafai-Wald bei Bān Khō, Prov. Udōn Thānī
28.	1920	WE bei Thā Bō, Prov. Nōng Khāi
29.	1921	WE bei Bān Huay Sāi, Prov. N Phanom (Mukdāhān)
30.	1922	Wat Pā Nōng Lād (Schulgelände), Prov. Sakon N.
31.	1923	WE (Wat Mahāchay), P. Udōn (Nōng Bualamphū)
32.	1924	WE (Wat Pā) Bān Khō, Prov. Udōn Thānī

33.	1925	WE bei Thā Bō (Wat Araññavāsī), Prov. Nōng Khāi
34.	1926	WE bei Bān Sām Phong, Prov. N.Phanom
35.	1927	WE bei Bān Nōng Khōn, Prov. Ubon
36.	1928	Wat Sra Prathumvan (Padumvanārām), Bangkok
37.	1929	Chiang Dāo Höhle*, Provinz Chiang Mai
38.	1930	Dōi Cōm Täng bei Mä Rim, Prov. Chiang Mai
39.	1931	Bān Pohng, Bezirk San Pā Tōng, Prov. Chiang Mai
40.	1932	Wat Cedī Luang, Chiang Mai
41.	1933	Bān Huay Sāi, Bezirk San Sāi, Prov. Chiang Rāi
42.	1934	Teewald bei Huay Sāi, Dōi Mä Pang, Phrāo, C.M.
43.	1935	Teewald bei Khun Pang, Bezirk Phrāo, Chiang Mai
44.	1936	Dōi Mūsö [Lahū-Berg], Wiang Pā Pao, Chiang Rāi
45.	1937	Phra Dhātu Cōm Cäng, Bezirk Mä Sruay, Chiang Rāi
46.	1938	Wat Cedī Luang, Chiang Mai
47.	1939	Verlassenes Wat bei Mä Kōi , Phrāo, Chiang Mai
48. - 49.	1940 - 1941	Wat Pā Nohn Nives, Udōn Thānī
50.	1942	Verlassenes Wat im Wald bei Bān Khohk, Sakon N.
51.	1943	WE Bān Nā Mon (Wat Pā Nāganimit), Prov. Sakon
52	1944	WE Bān Khohk (Wat Pā Visuddhidhamm), Sakon
53. - 57.	1945 - 1949	Wat Pā Bān Nōng Phü, Prov. Sakon Nakhōn

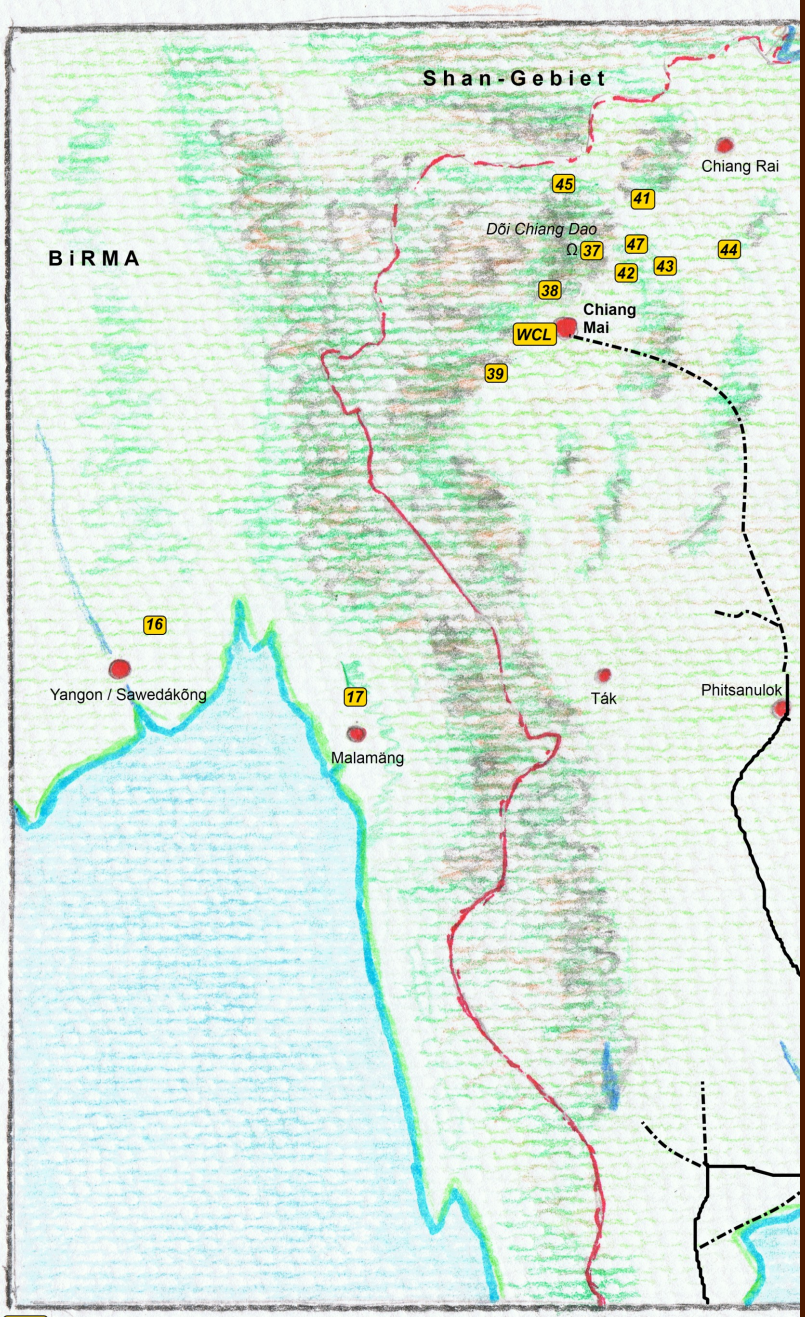
WE = Waldeinsiedelei

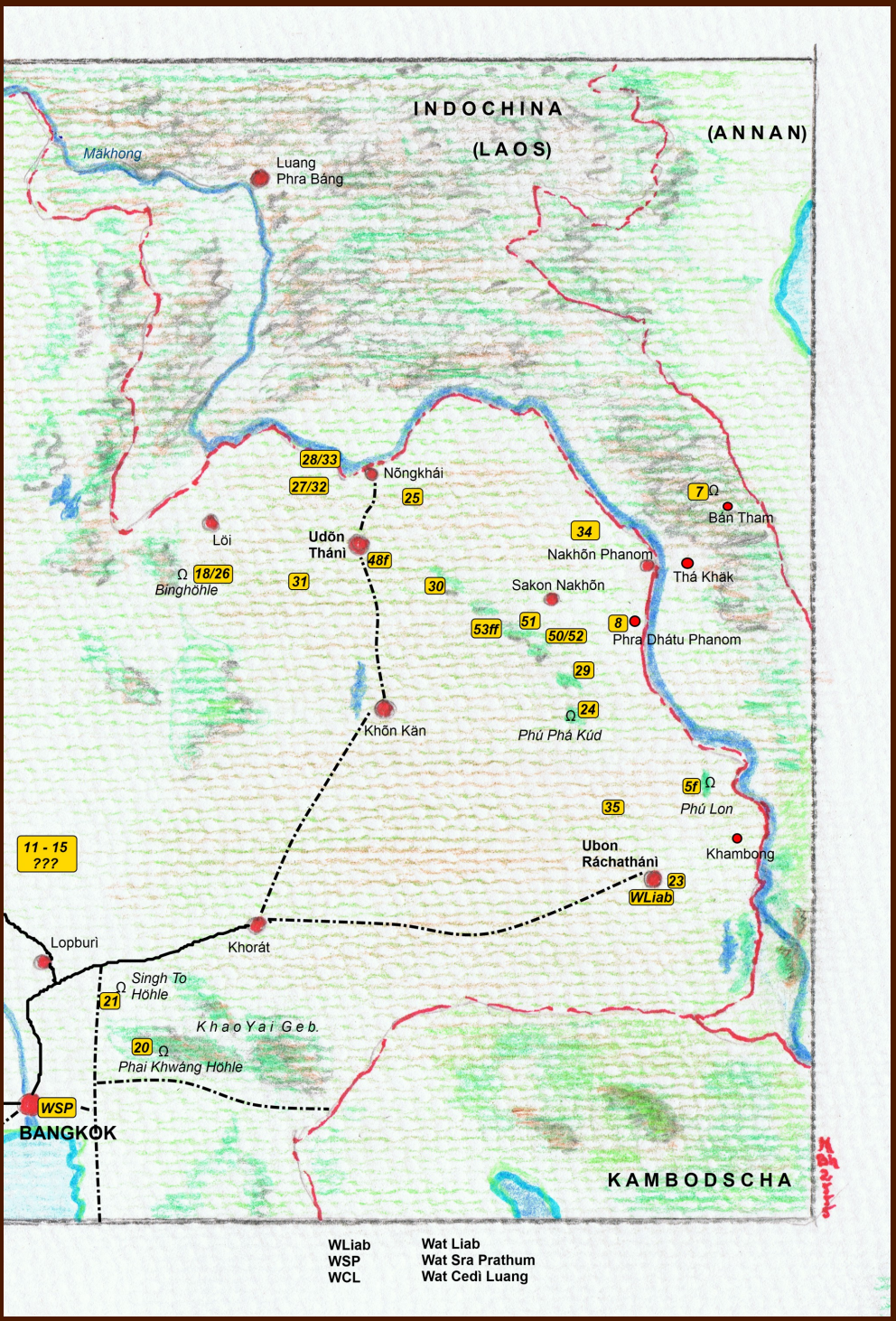
() = heutiger Name

* = nicht sicher

Bild 5: Luang Pū Man Bhūridatto
ca. 1927

REGENKLAUSUREN





WLiab	Wat Liab
WSP	Wat Sra Prathum
WCL	Wat Cedì Luang

Bild 8: Kuṭi von Luang Pū Man in
der Waldeinsiedelei bei Bān Khohk
(im Zustand wie 1944)

Bild 9: Sālā in Wat Pā Bān Nōng Phü
(Originalzustand vor der Renovierung)

TEIL II

DIE LEHRE

Bhūridattadhammovāda

Guter Rat von Meister Bhūridatto

Was gut ist, keinen Makel kennt,
dies Gute nennt man exzellent.

Wird man an äuß'ren Schätzen reich,
nicht kommt's dem Innenleben gleich,

Weil dies die eig'ne Quelle ist,
aus der doch jeder Reichtum fließt.

Mach dir das dreifache Juwel zur Zuflucht

Wer sich Buddha, Dhamma und Sangha als Zuflucht genommen, wird unfehlbar siegreich sein über die Angst. Die dreifache Zuflucht – Buddha, Dhamma, Sangha – kann nicht verwittern, nicht zugrunde gehen. Sie erscheint noch immer dem Übenden, der stets in diese Stätte einkehrt. Wer die dreifache Zuflucht wahrhaftig annimmt und sich verlässt auf sie, mag er auch wohnen inmitten des Waldes oder in leeren Hütten, er wird gewiss allen Gefahren entrinnen, zugleich allem, was Sorge gebiert.

Großzügigkeit, Ethik, Meditation

Großzügigkeit ist das Mittel des Menschen mit hoher Gesinnung, Hilfsbereitschaft zu zeigen. Sie ist der Welt eine Stütze, wirkt Linderung. Großzügigkeit, dieser Ausdruck hoher Gesinnung, beruht auf einem Geist der Güte, Verbundenheit mit den Gefährten unter Menschen und Tieren durch den Akt des Gebens, des Hergebens. Das Teilen vorhandener Mittel, viel oder wenig, je nach Kräften, findet sich ein als Gabe von Dingen, als Gabe von Dhamma oder Gabe von Wissen, um anderen zu helfen, ohne irgendetwas dafür zu erwarten, außer dem Heilsamen, also dem Guten, das aus Geben entsteht. Dies ist das einzige wirklich Gute, das der Geber als Ergebnis empfangen kann.

Vergeben ist gegenseitige Gabe. Sie sollte sich ergeben, wenn die Gegenseite Verfehlung und Übertretung begeht.

Ein großzügiger Mensch hat von Natur aus innere Würde und Anmut und ragt aus der Masse heraus. Er wird von den Leuten geachtet, geliebt. Wohin es ihn auch verschlagen mag, es wird ihm an nichts mangeln. Zu seinem Auskommen wird es Mittel geben und Mittler. Er wird nicht in Bedrängnis geraten oder Armut erleiden. Der Großzügige gereicht sich selbst zur zeitlosen Zierde. Niemand, gleich welchen Ranges, wird ihn verachten. Er bringt der Welt durch Herzenswärme Kühlung.

Der Akt des Hergebens wird der Welt zur Hilfe und Stütze. Der Akt der Hilfe für einander gibt der Welt einen Sinn. Sie ist dann keine Welt bar des Lebens, auf der sich nichts regt und als Rest nur tote Erde bleibt. Sie ist eine Welt ohne Dürre und ständigen Leidenskampf.

Ethik ist eine Pflanze des Guten von höchster Qualität, die jedem Menschen zu eigen sein sollte. Ethik ist ein Schutzwall gegen Ausbeutung und Zerstörung von Besitz, Körper und Geist des Gegenüber. Diese Pflanze, Ethik, soll nicht vernachlässigt werden und verkümmern, denn ein Mensch, der keine Ethik als Schutz und Zierde besitzt, findet keinen Ort, an dem er sein Haupt zu gutem Schlaf in Geborgenheit niederlegen kann. Selbst wenn die Welt Schätze besäße, einen riesigen Haufen, der weiter reicht als zur Sonne, würde schreckliche Hitze doppelt so stark wie die Sonne sengen, sollte man denken, die äußeren Dinge seien mehr wert als das Dhamma der Ethik. Dies Dhamma der Ethik ist die Domäne des Menschen.

Der erhabene Buddha, der suchte, fand und führte, schmückte damit die Welt, die im Dunkel darbte und brachte das Helle. Kühler Schatten durch die Macht der Ethik ist ein Mittel, das Denken der Menschen von Befleckung zu säubern, die, was immer sie wirken mag, die Welt erhitzt bis zum Untergang. Schlimmer noch, lässt man Befleckung freien Lauf und fehlt es am Dhamma der Ethik als Bade-Essenz, so wird sie den Dämon des Giftes gebären, der die Menschheit restlos verschlingt. Das Denken dessen, der Befleckung beendet, im Besitz hoher Tugend, des Buddha also, bewirkt Kühlung und Schutz für die Welt. Ein scharfer Kontrast zum Denken im Bann der Befleckung – sie beschert einem selbst und dem anderen nicht auszumalende Qualen. Was für ein Unterschied! Man sollte nach dem Ausweg Ausschau halten, zur Rast, Erleichterung von schwerer Last, bevor man nicht mehr weiter weiß. Ethik ist wie Medizin zum Kampf gegen Seuchen und Siechen.

Meditation schult das Herz, macht klug und aufrichtig, stellt den Bezug her zum Sinn und Zweck der Lehre. Kenntnis der Übungsmethoden erhellt, wie das eigene Innen und Vielfalt an äußeren Dingen zusammenhängen. Hat man Halt in der Meditation, dann weist man schon den Gedankenschwarm des Herzens in die Schranken der Vernunft. Das ist der Weg zum Ort der Stille und des Glücks. Ein Herz, in Meditation noch nicht geschult, ist wie ein Tier, das noch nicht gezähmt. Man hat noch nicht den Nutzen davon, so wie es sich gehört. Es bedarf der Erziehung, Erschließung des Nutzens, bis sich der Nutzen ergibt, der Erwartung entsprechend. Daher soll das Herz die Erziehung empfangen, sich selbst zu erkennen.

Allerlei Aufgaben, kleine und große, außen wie innen – um sie zu bewältigen, setzt, wer sein Herz gründet in Meditation, stets gern den Verstand ein, egal, was er tut. Ein Risiko geht er nicht ein und richtet nicht Schaden an bei sich und den Menschen, mit denen er Umgang hat. Meditation ist also Arbeit um gegenwärtiger und künftiger Früchte willen. Jegliche Aufgabe, aufgenommen mit dem Herzen eines Meditierenden, wird rundum erfolgreich sein, wird wohlüberlegt ausgeführt, zielt auf gewünschten Nutzen ab. Der Meditierende ist ein Mensch mit Prinzip, mit Vernunft, der die Grundlage dessen, was richtig ist, als Richtungsweiser für Körper, Sprache und Herz einsetzt. Er gewährt ungezügelter Gier keinen Zutritt mehr, denn Gier ist jeher nur möglich durch die Macht von Befleckungen, Begehren, die sich nie kümmern um Fragen von Falsch und Richtig, Gut und Böse, uns ins Verderben führen, unzählbar oft, jenseits aller Maßen. Man kann ihnen nicht die Schuld daran geben. Besitzt man kein bisschen Achtsamkeit, ist man bereit, Verfall zuzulassen, auf bedauernswerte Weise. Das Alte verdirbt, das Neue geht genauso unter, kein Tag der Erholung, an dem man wieder zu sich kommt. Daher ist Meditation ein Werk, das als Werkzeug wirkt, zum Ende von Unbesonnenheit und Wende zum Guten. Doch ist der Weg dieses Werkes nicht ganz ohne Beschwer, denn dieser Weg legt dem Herzen Zügel an.

Der Weg der Meditation stellt fest, wie es innen aussieht, sieht den ungehorsamen, unruhigen Geist, der normalerweise nicht in Wohl weilt, mit Achtsamkeit, Besinnen auf das Bewegen und Beben des Geistes. Man benutzt beliebigen Lehrinhalt als Gegenstand innerer Rezitation, als behütenden Balsam für den Geist, der ihn stärkt und stützt mit Stille und Glück in Zeiten der Meditation. Ein gutes Ergebnis gibt auch Ānāpānassati, Ausrichten des Geistes auf das Ein und Aus der Atemluft, verbunden mit

„*Buddho**“ als Wort der Meditation. Bemühe dich, das Herz zu bewegen, zu Zeiten der Meditation beim Thema zu bleiben, beim Dhammabegriff, den du benutzt als Mittel der inneren Rezitation. Versuch, dies beständig beizubehalten, nicht nachzulassen im Bestreben. Ein Geist, der früher Schlechtes tat und sich stets Leid auf die Schulter lud, wird sich selbst allmählich spüren und nach und nach loslassen können. Intensives Interesse an innerer Aufgabe wird zur Gewohnheit. Ein Geist, der still wird bis zur Sammlung, besitzt höchstes Glück und Gewissheit, wird nicht vergesslich, erweckt das Herz auf erstaunliche Weise.

Geht es um Meditation, fühlen viele sich hilflos und überfordert. Sie klagen: „Es fehlt mir an angeborenen Fähigkeiten. Ich kann das nicht – zu viele Pflichten zu Hause und draußen, samt vielfachen Ämtern und Aufgaben in der Gesellschaft!“ Sie meinen, einfach nur da zu sitzen mit geschlossenen Augen in Meditation, würde nicht gerecht den Erfordernissen ihrer Welt. Sie sind nicht bereit zu tun, was sie sollten, was wirklichen Nutzen wirkt, und verpassen so diese Gelegenheit. Sie sollten danach streben, auf der Stelle diese irrige Einstellung zu beheben; denn in Wirklichkeit ist Meditation der Lösungsweg für jegliche Herzensschwierigkeit und Hast, zur Linderung der Last bis zur völligen Aufhebung. Man erhält geschickte Mittel, Leid zu lösen, aus sich zu vertreiben, durch Herzensschulung in Meditation. Ein Weg, auf dem man sich selbst beschützt; er betrifft das Herz jener, die Arbeiten aller Art anleiten.

Es ist unvermeidlich, dass der Geist es ist, der die Lasten trägt, wenn er nicht erwägt, ob für diese, ob schwer oder leicht, die Kraft zum Heben reicht. Der Geist muss die Bürde auf der Stelle empfangen, ob gut oder böse, falsch oder richtig, leicht oder gewichtig, wie viel Kummer auch immer. In manchen Fällen kostet es fast das Leben. In eben solchen Zeiten ist das Herz bereit zum Risiko. Es lädt sich die Dinge auf und schleppt sie nach Kräften, darüber hinaus nimmt es sie alle mit, zum Grübeln als Hausarbeit, bis hin zur Schlaflosigkeit, Verlust von Appetit. Kein Gedanke daran, es sei zu schwer, ginge über die Kraft, es sei mehr als das Herz schafft, sich auszumalen, mehr als es dagegen aufbegehren kann.

Das Werk mit dem Körper hat noch Zeiten der Rast und des Schlafs, und man weiß ein Maß, ob es passt oder nicht für die eigene Kraft. Bei den Werken des Herzens gibt es nicht solche Zeiten der Rast, und im Schlaf ruht es kaum, denn selbst da ist das Herz arbeitsam angespannt, während es dahintreibt im Traum. Es kennt kein Bemessen in all den Belangen, ob

denn dafür die Herzenskraft reicht. Was auch immer sich zeigt, es weiß nur, dass das Leid das Ertragen übersteigt. Es weiß nicht, dieses Leid stammt von schwerer Arbeit her, heiß und scharf und zu viel für des Herzens Kraft und Gegenwehr. Das Herz ist ein Kämpfer, es kämpft gegen Gutes und Böses und rennt dagegen an, bis es Halten nicht mehr kennt, um die Dinge genauer zu schauen. Es kämpft, bis es selbst den Tod nicht mehr erkennt. Gewährt man ihm freien Lauf, ohne Dhamma als Zügel, so erfährt man gewiss kein Wohl, obwohl man Schätze besitzt in Hülle und Fülle.

Dhamma ist das Mittel, Schätze zu verwalten und das Herz zu beherrschen. Ist Dhamma auch das Einzige, an dem es mangelt, wird Begierde im Herzen versuchen, nach Reichtum zu streben, einem Haufen so groß wie ein Berg, und wird dennoch kein Glück dabei finden. Ist Dhamma auch das Einzige, an dem es mangelt, in welcher Welt man dann auch immer weilen mag, mit welchem Haufen an Schätzen auch immer, es wird stets eine Welt nur von Resten sein, die Schätze nur Gerümpel, von geringem Wert für das Herz. Leiden und Qualen mit Geduld ertragen angesichts der verschiedenen Dinge, die berühren, erschüttern – da gibt es nichts, was so stark und so standhaft ist wie das Herz. Wenn es Hilfe erhält im Einklang mit dem Weg, wird sich das Herz verwandeln in etwas Wundersames, das seinen Besitzer befähigt, es in allen Belangen mit Befriedigung zu bewundern.

Der Geist ist ein gewichtiger Wertgegenstand in uns, der sorgfältiger Zuwendung bedarf durch behutsames Beschützen. Wir sollten uns der Verantwortung stellen für den Geist, dem Besitz von besonderem Wert. Der angemessene Weg für den Geist ist vor allem die Meditation. Zu jeder passenden Gelegenheit Meditation zu üben, heißt, den Geist zu erforschen, ob etwas mangelt, ob etwas verdarb, bis man die Gesundheit des Geistes erneuert, indem man sitzt und kontempliert, die inneren Gestaltungen betrachtet, das Denken und Brauen des Geistes. Was denken wir alles, den lieben langen Tag und wenn wir uns setzen zur Meditation? Hat es denn irgend besonderen Nutzen? Das Denken trachtet nach Ärger, sucht nach Fehlern, klaubt Leiden auf, verbrennt sich daran. Reicht das aus, um Falsch und Richtig zu unterscheiden?

Betrachte Gestaltungen außen: gibt es ein Mehren beim Auf- oder Abstieg? Ist an den Körpergestaltungen irgend nur etwas zu finden? Oder gibt es Entkommen von Abrieb, Altern und Abweg? Versuche, dich vorzu-

bereiten, dein Herz, wann immer es möglich ist. Bist du erst tot, dann ist es zu spät. Schärfe es dem Herzen ein: Altern und Krankheit und Tod sind Normalzustand in uns und überall um uns herum. Das Leichenfeld, der Ort äußerer Verbrennung, und der Friedhof, auf dem wir die innere Leiche begraben, das sind wir selbst. Leichenfeld Nummer Hunderttausendundneun für die Leiche, die ständig in uns steckt. Wir schleppen sie mit, um sie zu verscharren, sie einzusargen, die alte wie die neue Leiche, jeden Tag.

Betrachte dies ernüchternde Dhamma, den Tod als Objekt, bis sich ein Weg ergibt, das Versinken in Hochmut im Leben abzulegen. Grundlegendes Wissen verschiedener Art wird sich ergeben, man sieht den Nachteil inneren Mangels, kann ihn nach und nach beheben. Das ist besser als hinzugehen, die Fehler der anderen zu sehen, sie zu tadeln, wobei man selbst den Unverdienst einsteckt.

Genau das ist Meditation, nämlich Selbstermahnung und Selbstbelehrung, unsere Unzulänglichkeiten untersuchen, nachsehen, an welchem Punkt sich Probleme korrigieren und beenden lassen, sich immer weiter mit Kontemplieren befassen, mal durch Innehalten in der Sammlung, mal durch Rückbesinnen in verschiedener Körperhaltung. Das Herz wird kühl und still, nicht überdreht, frei von Zappeln, kein Leid kommt brennen und sengen. Man kann das Maß erkennen in den Pflichten und Werken, merken was genug ist und passt auf den Gebieten von Körper und Herz. Man vergisst sich nicht selbst und gibt sich nicht ab mit diversen Dingen des Desasters.

So zahlreich sind des Meditierenden Tugenden, sie lassen sich nicht erschöpfend beschreiben.

Großzügigkeit, Ethik, Meditation – diese drei Dhammas sind die wesentliche Wurzel wahren Menschseins, sind die Lebensader der Lehre. Wer als Mensch geboren wurde, hat sicher diese Dhammas früher schon ausgeübt. Sind sie in seinem Charakter zu Hause, dann hat er diesen Körper ganz und gar als Mensch eingenommen, durch echten, wahren Menschheitsschatz.

Ein guter Mensch besitzt Ethik

Ein guter Mensch ist im Besitz von Ethik. So einer ist noch schwerer zu finden als ein Wunsch erfüllendes Juwel. Ein einziger Mensch dieser Sorte ist mehr wert als Millionen in harter Währung; Geld kann der Welt keinen kühlen, erquickenden Schatten bieten, so wie ein guter Mensch Nutzen bringt. Ein guter Mensch, und sei es auch nur ein einziger, kann Kühlung für die Welt bewirken, gewaltig in Ausmaß und Dauer. Der Buddha und seine Schüler dienen da als Vorbild. Jeder einzelne gute Mensch ist mehr wert als haufenweise Geld. Es ist der Wert des inneren Guten, der fortwährend mehr bewirkt als das Geld. Selbst wenn so einer arm ist, sei's drum. Er will nur sein eigenes Gutsein und Wohl für die Welt. Aber törichte Menschen lieben Güter mehr als einen Guten und das Gute. Sie wollen nichts als Geld. Egal, wie es in ihnen aussieht, Nachsinnen und Nachschauen ist ihnen nicht von Interesse. Egal, ob sie böse werden, allmählich verrotten, sich 100.000fach besudeln, sie wollen davon nicht Abstand nehmen. Sogar der Herr der Hölle sieht sie mit Abscheu und würde lieber nicht ihr Konto führen. Er fürchtet, dass sie selbst noch die Höllenbewohner verderben und ihnen Schwierigkeiten bereiten. Aber sie wollen nur Geld, das einzige, was für sie zählt. Ob es falsch ist oder richtig, nicht wichtig, es kümmert sie nicht.

Ein Schlechter unterscheidet sich von einem Guten wie Geschmeide von Dhamma, von Tugend. Wer Ohren hat zum Hören und Augen zum Sehen, sollte daran denken, sich selbst auf der Stelle in Ordnung zu bringen. Warte nicht, bis es zu spät ist. Und so unterscheiden sich die Wesen der Welt in Daseinsform, Geburt, Gestalt, Verhalten, Charakter, gut oder schlecht, Glück und Leid. Dies geschieht durch das Gesetz von *Kamma**, Bedingtheit, die man für sich selbst bewirkt – kein Gesetz, das irgend ein anderer für uns erlässt, nein, das besorgen wir selbst.

Das Gute steckt in jedem von uns, also lasst uns üben, praktizieren, es frei zu legen. Sind wir erst gestorben, herrscht helle Aufregung, man lädt Mönche ein, die Todesfalltexte vorzutragen – aber das kratzt nicht da, wo es juckt! Wir müssen uns beeilen, dies auf der Stelle in Ordnung zu bringen, also das Gute zu tun, genau jetzt, und Besorgnis wird beseitigt werden.

All dieser weltliche Reichtum ist nicht unser wirklicher Besitz. Das Echte würdigt keiner eines Blickes. Haben wir weltliches Hab und Gut durch Betrug erworben, dann brennt es wie Feuer, verbrennt uns bis zum

wirklichen Ruin. In jedem Fall kommt es beim Anschaffen an auf Klugheit oder Dummheit des betreffenden Menschen. Wer Leiden entkommen ist, mit Umsicht das Gute in sich errichtet, sich so in eine Zuflucht für uns alle verwandelt, hat niemals Gold- oder Silberschätze besessen, Objekte des Neids und der Eifersucht. Ein Reicher zu sein, ist nur zeitweilig schön und angenehm. Es kann uns aber in Gier und Besorgnis verstricken, bis wir nicht mehr wissen, ob wir lebendig sind oder tot. Wir nehmen uns dann selbst so wichtig, dass wir nicht mehr ans Sterben denken, uns gehen lassen, bis wir uns selbst vergessen. Wir treiben dahin, scheffeln Dinge, die kein sicherer Hafen sind, laden sie uns auf, bis wir sie fast nicht mehr tragen können.

Glaub bloß nicht, es sei wichtig, dass du so toll bist, viel mehr kannst und weißt als andere. Das erzeugt nur Dunkelheit, verbindet die Augen, überwältigt dich, bis es keine Atempause mehr gibt. Wenn du das Zeitliche segnest, ankommst am Ende der Gasse, bist du vielleicht ärmer dran als ein Tier, wenn du dich nicht bewusst vorbereitest.

Ich bitte um Vergebung, sollte ich zu grob daherreden, aber Worte, die andere belehren, das Schlechte zu lassen und Gutes zu tun, gelten nun eben als grob. Und unsere Welt erreicht die letzte Phase der *Sāsanā**, weil keiner mehr da ist, der die Wahrheit akzeptiert. Schlechtes und Grobes zu tun, ist bei fast jedem die Regel, hat Leiden zur Folge. Vielleicht weiß man das nicht und tadelt dafür nicht das Schlechte; vielmehr die Wege, es zu beheben, tadelt man als „grobes Lehren". So eine Haltung gilt als hoffnungslose Krankheit.

Wenn jemand Achtsamkeit in uns erweckt, sollte man sich an diese Belehrung im Dhamma halten. Dann wird man ein Mensch, der seine Grenzen kennt, Vernunft besitzt, nicht einfach seinen Begierden nachläuft. Wenn man sich müht, ihnen zu widerstehen, bis man dem Weg der Weisen folgen kann, wird man gegenwärtig Wohl als Folge vor Augen haben. Auch wenn man vielleicht kein Millionär sein kann, lässt sich aus dem, was man hat, und aus der eigenen guten Praxis doch Wohl empfangen.

Ein kluger Mensch hat sich selbst im Griff, erlangt so Glück und Sicherheit. Es tut nicht Not, sich groß auf die Suche nach Vermögen zu machen oder eine Menge Geld zu scheffeln, um dadurch Linderung und Wohl zu erfahren. Wer ausreichend Besitz rechtmäßig erwirbt, hat mehr Wohl als einer, der ihn auf unrechte Weise erwirbt, denn Letzteres ist kein

echter Besitz, selbst wenn man nach dem Gesetz der Eigentümer ist. Denn das wirkliche Gesetz, Kamma, verurteilt ihn, erhebt Einspruch, und das Urteil ist Leid ohne Ende. Darum schreckt ein Weiser entschieden davor zurück, aber törichte Menschen wie wir, die alles gut durchgebraten serviert haben wollen, denken immer nur an sich, sind unersättlich und erfahren als Ergebnis nicht das Wohl, nach dem das Herz verlangt.

Ein durstiger Mensch kennt Wohl nicht als Normalzustand. Er rennt herum und sucht mal hier, mal da. Er grapscht nach allem, was ihm in die Finger kommt, ohne zu überlegen, ob es falsch ist oder richtig, und schon verbrennt er sich daran, an Dingen, die heißer sind als Feuer. Ein verirrter Mensch muss suchen; ist er nicht verirrt, braucht er auch nicht zu suchen. Warum sich die Mühe machen zu suchen? Wir haben doch schon alles zur Genüge in uns. Warum in Schatten stöbern, nach Schatten greifen? Wir wissen doch schon, dass Schatten nicht die Wirklichkeit sind. Die Wirklichkeit, das sind die Wahrheiten, die alle vier in Körper und Geist bereits vollständig vorhanden sind.

Höchstes Glück, höchster Segen widerfahren nicht einem Betrüger. Baut man schlechtes Kamma auf, wird man alles verlieren, wie viel man auch besitzen mag. Wenn Eltern und Großeltern böse Werke verrichten, kann es sogar sein, dass die Auswirkungen davon noch auf spätere Generationen von Kindern und Kindeskindern fallen werden.[113] Ein Mensch, der andere betrügt, schädigt, unterdrückt, kann keinerlei Glück und Wohlstand finden.

Die Wesen der Welt existieren ihrem Kamma gemäß

Wir alle haben gemäß früher erworbener Eigenschaften Geburt angenommen. Wir hatten genug Verdienst, die menschliche Ebene zu erreichen, das wissen wir tief im Herzen. Vergiss dich nicht selbst, vergiss nicht deine schon vorhandenen Qualitäten! Wenn wir vergessen, das Schöne, den Wert des Gutseins weiter auszubauen und zu stärken, wird sich unser menschliches Dasein verändern, verlieren, verwandeln in eine niedrige, erniedrigte Geburt. Keiner will von dieser Verwandlung betroffen sein, die sich nicht ungeschehen machen lässt.

Rang und Macht, Absturz und Niedergang, Wohlsein aller Stufen bis zur höchsten Glückseligkeit sowie Leid bis zur Stufe höchster Qual können allen Menschen, allen Wesen widerfahren. Wenn es so ist, dass man

das selbst bewirkt hat, dann fasse es nicht so auf, dass es speziell nur den gegenwärtig Erlebenden betrifft, keinen anderen; denn diese Dinge sind zwar an sich neutral, aber sie kehren zum Wirkenden zurück und werden sein Besitz[114].

Daher lehrt Er[115], man soll einen anderen nicht verachten oder demütigen, wenn wir sehen, wie er ins Leid stürzt, in Armut weilt, in Schande. Es kann uns ebenso ergehen oder schlimmer noch. Am Tag der Wahrheit kann keiner entkommen. Weil es uns wie jedem anderen möglich ist, gutes oder schlechtes Kamma zu wirken, ist es auch möglich, dass es uns wie jedem anderen ergehen wird, und jedem anderen so, wie es uns ergangen ist.

Die Sāsanā ist die wesentliche Kunst, sich selbst und andere genau und korrekt zu erforschen. Keine Wissenschaft der Welt kommt ihr gleich. Die guten und schlechten Dinge, in einem vorhanden und jeden Augenblick entstehend, haben das Herz als Dirigenten. Es bewirkt das Erschaffen von Kamma der unterschiedlichsten Art, bis man klar erkennt, dass die Existenz von Kamma vom Macher abhängt, mit dem Herzen als Ursache allen Kammas.

Kamma ist etwas Tiefes, Geheimnisvolles mit großer Macht. Es gibt keinen einzigen Menschen, der diesem Gesetz entweichen könnte. Wenn wir gutes und schlechtes Kamma, das wir selbst und andere erzeugen, als solches kennen und erkennen könnten, so wie wir gegenständliche Dinge erkennen, würden wir nicht wagen, Schlechtes zu wirken, sondern eifrig nur Gutes tun, das kühlt wie Wasser. Und das Kochen der Welt würde dann schwinden, weil jeder sich selbst beschützt und sich vor Schlechtem und Gefährlichem hütet.

Gut und Böse, sagt Er, entstehen nicht von allein, sondern hängen ab von häufigem Tun und Mustern der Gewohnheit. Ist es erst Gewohnheit, wird daraus der Charakter. Geschieht es auf der Seite des Bösen, ist es schwer zu korrigieren. Man fließt einfach nach unten, seinem Charakter folgend, der Art des gewohnten Tuns. Geschieht es auf dem Gebiet des Guten, kann man damit rechnen, dass man immer geschickter und sicherer wird.

Als Menschen sind wir auf hoher Stufe geboren. Nimm dir nicht tierische Dinge zum Handlungsmaßstab. Als Menschen würden wir dann noch unter die tierische Ebene sinken und noch viel schlimmer sein als ein

Tier. So etwas wollen wir nicht zulassen, lasst uns das Schlechte überwinden, Verdienste erwirken, indem wir nur Wertvolles, Gutes tun. Verschwende nicht sinnlos dein Leben mit seinen guten Anlagen, die zu dieser menschlichen Geburt geführt haben.

Kamma zu verstehen, heißt, Dhamma zu studieren, damit wir die eigene Situation annehmen können, die unserem eigenen früheren Kamma folgen musste. Wie es in einem Ausspruch des Buddha heißt:

Kamma teilt die Wesen ein in niedrige und hohe.

Wer Kamma anzweifelt oder nicht an dessen Folgen glaubt, hat sich selbst vergessen, so dass er zu einem völlig Blinden wird, dem nicht zu helfen ist. Selbst wenn er in eine Situation geboren wurde, in der er eine gute Erziehung von den Eltern erhielt, wie es nur irgend auf der Welt möglich ist – egal, er wird den Wert seiner Eltern nicht erkennen können, die ihn gezeugt und mit viel Mühe großgezogen haben. Er schaut nur auf seinen Körper, die Person, die gerade die Welt verunziert, weil der Eigentümer dessen Herkunft nicht zur Kenntnis nimmt. Es interessiert ihn nicht, dass sein Heranwachsen von diesen zwei Menschen abhing, der stützenden Kraft für seinen Körper, sein Leben, seinen Geist, seine Entwicklung bis zum heutigen Tag. Essen und Trinken zur Gesunderhaltung, das Heranwachsen des Körpers – dies gilt nicht als Kamma.

Kamma, das ist vielmehr gutes und schlechtes Tun mit Körper, Sprache und Herz. Die wahre Frucht, nämlich Glück und Leid, das die Menschen weltweit empfangen, sogar Tiere, die nichts von Kamma wissen und nur ihr instinktives Treiben, die Suche nach Nahrung und Unterschlupf kennen – dies nennt die Sāsanā „Kamma von Tier und Mensch und dessen entsprechende Frucht".

Manche Tiere haben besseren Charakter, bessere Veranlagung als so mancher Mensch, aber sie sind nun mal in den Zustand des Tierseins gestürzt und müssen ihn eben erdulden, erleiden. Auch Tiere haben Kamma und ihr Erleben entspricht dessen Frucht. Urteile nicht leichtfertig, dass sie einfach nur niedrig geborene Wesen sind. In Wirklichkeit erleben sie das Ergebnis von Kamma nur für gewisse Zeit im Daseinskreis, genau wie ein Mensch. Wenn man ins Leiden abstürzt, ins Elend, muss man es erdulden, bis das betreffende Kamma aufgebraucht ist. Als Mensch geboren, im menschlichen Dasein, erleben wir zuweilen Glück, zuweilen Leid, je nach entsprechender kammischer Bedingung.

Als Mensch hat man Kamma bestimmter Sorte, das zur jetzigen Stellung führte, durch all die Vielfalt früherer Geburten, die man gar nicht mehr zählen kann. Sei dir im Klaren, es gibt in Bezug auf das Kamma der Wesen Verschiedenheit. Daher sollst du andere Wesen aufgrund von Lebensform, Geburt und Daseinsbereich nicht geringschätzen oder verachten. Und mach dir klar, dass **alle** Wesen gutes **und** schlechtes Kamma haben, und dass sie dessen Eigner sind.

Der Segen vom Einhalten der fünf Ethikregeln

Auf was für einen Zustand bezieht sich das Wort „Ethik"? Echtes ethisches Verhalten ist nur möglich, wenn Achtsamkeit mit dabei ist: sich klar darüber sein, was man tun sollte und was nicht; aufpassen, was man durch jedes der drei Handlungstore herauslässt; sich mit Körper, Sprache und Geist zurückhalten; dafür sorgen, dass man sich innerhalb ethischer Grenzen bewegt und dies zum Normalzustand werden lassen. Ethik, die aus dem Behüten dieser Normalität entsteht, ist frei von Leichtsinn im Verhalten mit Körper, Sprache, Geist, das hässlich ist. Zusätzlich zur Normalität und Schönheit im Ausdruck mit Körper, Sprache, Geist eines Menschen mit Ethik lässt sich sagen: Wer Ethik hat, hat Dhamma.

Wir sollten die folgenden fünf ethischen Grundsätze beherzigen:

1. Alle Lebewesen sind etwas Wertvolles; daher sollte man ihren Wert, der im Dasein besteht, nicht schädigen, nicht bis zum Verlust beeinträchtigen und nicht zerstören.

2. Jeder liebt und schont seinen Besitz; daher sollte man nicht zerstören, stehlen, rauben, plündern, erpressen oder sonst auf irgendeine Art den Besitz und das Herz anderer vernichten.

3. Jeder liebt und behütet seine Kinder, Enkel und Ehepartner ganz besonders; daher sollte man nicht darauf aus sein, dass Außenstehende zu weit gehen, in unsere Beziehungen einbrechen, was anderen Menschen ernsthaft das Herz bricht und unermesslich schlimme Folgen hat.

4. Falsche Rede, Lügen und Täuschen zerstören restlos die eigene Glaubwürdigkeit, und es kommt nichts Gutes dabei heraus. Selbst Tiere sind über Worte der Täuschung und Hinterlist nicht froh; daher

sollte man nicht lügen, täuschen, betrügen und so anderen Menschen Verlust zufügen.

5. Alkohol und Drogen sind Rauschmittel mit schlimmen Nachwirkungen. Ihr Konsum kann einen guten Menschen zum Narren machen, dessen Würde immer mehr schwindet. Will man aber ein guter Mensch sein, der seine Sinne beieinander und sich selbst als Mensch im Griff hat, dann sollte man keinen Alkohol trinken, der die körperliche und geistige Gesundheit ernstlich ruiniert. Alkoholkonsum ist ein Akt der Selbstzerstörung, von dem andere zugleich mit betroffen sind.

Der Segen der fünf Ethikregeln, wenn man sie befolgen kann:

1. Sie bewirken langes Leben, frei von Krankheit, Gefahr und Unterdrückung.

2. Besitz und Vermögen, über die man Kontrolle ausübt, sind vor Dieben sicher, vor dem Eindringen von Verbrechern, die schikanieren, unterdrücken, zerstören.

3. Man lebt in harmonischer Beziehung mit Kindern, Enkeln, Ehepartner. Keiner lauert darauf, die Grenzen durch Seitensprung oder Fremdgehen zu überschreiten. In gegenseitiger Rücksichtnahme leben alle glücklich miteinander.

4. Was immer man sagt, wird respektiert und angenommen. Die Worte sind angenehm und gehen zu Herzen, durch Wahrhaftigkeit und Ethik.

5. Man hat gute Achtsamkeit und Weisheit, ist intelligent und klug. Man geht weder vorn noch hinten in die Irre, greift nicht nach hier und da wie ein Dummer oder Verrückter, der keine Achtsamkeit finden kann.

Ein Mensch mit Ethik pflanzt und hegt das Glück im Herzen von Mensch und Tier auf der ganzen Welt. Er will nur Herzenswärme geben, kein Anlass sein für Überdruss oder Argwohn. Ein Mensch ohne Ethik zerstört die Herzen von Mensch und Tier und wird dafür Leid und Elend mit jeder Faser empfangen.

Muttodaya 1
Notiert von Phra Ācān Viriyang Sirindharo

1. Praxis hält die Gute Lehre rein

Der Erhabene, vollkommen erwachte Buddha hat verkündet: Wird die Lehre des Tathāgata im Wesen eines Weltlings aufbewahrt, dann wird sie natürlich komplett verfälscht (*sadhamma-paṭirūpa*). Aber gesetzt den Fall, sie ist im Geist eines Edlen verankert, dann ist sie naturgemäß etwas Reines und Echtes, und sie wird auch nicht ausgelöscht oder verdeckt.

Also: Solange man sich nur auf dem Gebiet des Dhamma-Studiums anstrengt, erhält man keine guten Resultate. Aber hat man sich daran gemacht, Herz und Geist zu üben, um die Chamäleone[116] auszumerzen – die Herzenstrübungen, *Upakkilesa,* nämlich – so bringt es Nutzen bis zum Erfolg auf ganzer Linie. Und zugleich sorgt man dafür, dass die Gute Lehre rein bleibt, unverdreht, und dass sie nicht von den ursprünglichen Prinzipien abweicht.

2. Erst sich selbst gut geübt haben, danach andere schulen – das nennt man „dem Buddha nachfolgen".

Der Erhabene, vollkommen erwachte Buddha, der Höchste Lehrer, hatte zuerst hart an sich selbst gearbeitet und sich geübt, bis er das höchste, vollkommene Erwachen (*sammāsambodhi*ñāṇa*) erlangte und *„Buddho"* wurde, der Wissende. Damit wurde er *„Bhagavā"*, der Dhamma darlegt und erläutert und schulungsbereite Wesen lehrt. Also wurde er *„Satthā"*, der Lehrer für Devas und Menschen, der solche Personen schult, die ausreichend spirituelle Qualitäten für die anschließende harte Arbeit an sich selbst besitzen. Und somit wurden seine guten Eigenschaften offenbar:

kalyāṇo kittisaddo abbhuggato
Sein guter Ruf breitete sich in alle vier Himmelsrichtungen aus bis in die heutige Zeit.

Mit den vielen Nachfolgern der *edlen Saṅgha**, die schon hinüber gegangen sind, verhält es sich genauso: Es ist offensichtlich, dass sie erst mit gutem Ergebnis an sich selbst gearbeitet und sich geübt hatten, bevor sie dem Höchsten Lehrer beim Darlegen und Erläutern des Dhamma halfen und

spätere Generationen lehrten. Deshalb wird bei ihnen derselbe gute Ruf bekannt wie beim Erhabenen.

Aber wenn jemand nicht erst einmal hart an sich arbeitet, bis sich gute Resultate einstellen, sich aber dennoch ans Darlegen, Erläutern und Lehren des Dhamma macht, dann ist er mit einem Makel behaftet. Es wird bekannt: *Pāpako saddo hoti.* Das heißt, er hat einen schlechten Ruf, der sich in die vier Himmelsrichtungen ausbreitet; denn er hat den Makel, nicht dem Buddha und der Saṅgha all der edlen Schüler aus alter Zeit gefolgt zu sein.

3. Das Wurzelerbe als Startkapital für die Selbstschulung

Wenn weise Menschen Texte rezitieren oder die Ethikregeln auf sich nehmen oder irgendeine andere heilsame Handlung ausführen – aus welchem Grund wohl fangen sie immer erst einmal mit *Namo*[117] an? Warum können sie es nicht weglassen? Dann muss *Namo* wohl eine wichtige Sache sein. Und wenn wir sie zur Kontemplation hernehmen, erhalten wir folgende Bedeutung: *Na* steht für das Wasserelement und *mo* für das Erdelement. Zugleich kommt die kanonische Verszeile in den Sinn:

Mātā-petaka-sambhavo odana-kummāsa-paccayo
Die Vereinigung der Elemente von Mutter und Vater bringt den Körper hervor. Vom Schoß der Mutter entbunden, erhält er gekochten Reis und Brot als Nahrung, um heranwachsen und sich entwickeln zu können.[118]

Na ist das mütterliche Element, *mo* ist das väterliche Element. Wenn sich also diese beiden Elemente vereinigen, dringt das Elementefeuer der Mutter ein, und das wird dann *Kalala*[119] genannt[120]. Dann kann sich Geist mit diesem Namo-Element verbinden. Wenn Geist dieses Kalala erst einmal bewohnt, entwickelt es sich zu *Ambuja*[121], das ist ein Blutklumpen. Der Blutklumpen entwickelt sich zu *Ghana*[122], einem kompakten Stab, und dann zu *Pesi*[123], einem Fleischstückchen. Und dieses vergrößert sich, bis es einer Eidechse ähnelt. Es wird fünfgliedrig, also mit zwei Armen, zwei Beinen und einem Kopf.

Was *Ba*, Wind, und *dha*, Feuer, betrifft – es sind Elemente, die erst hinterher[124] dazukommen, weil Geist sich nicht auf sie stützt. Wenn er das Kalala verlässt, wird es abgestoßen und muss zugrunde gehen, und dann ist auch kein Wind und kein Feuer, keine Bewegung und keine Hitze mehr vorhanden. Das Wesen stirbt. Wind und Feuer verflüchtigen sich, es sind

also abhängige Elemente[125]. Aber ein wichtiger Punkt liegt in den beiden Elementen Namo, die den Anfang bilden.

In der Folgezeit nach der Entbindung besteht weiter Abhängigkeit von Na, der Mutter, und Mo, dem Vater, die für die Ernährung und das Großziehen sorgen, indem sie zum Beispiel gekochten Reis und Brot zu essen geben und zugleich Gutes jeglicher Art vorleben und lehren. Man nennt die Eltern daher Pubbācariya[126], die vor allen anderen unterrichten. Die Eltern haben ein Herz voll Liebe für ihre Kinder, jenseits aller Maßen. Die Hinterlassenschaft, von der hier die Rede ist, nämlich dieser materielle Körper, ist die ursprüngliche, primäre Erbschaft. Wertgegenstände und Vermögen, äußere Dinge, sind nur aufgrund eben dieses materiellen Körpers möglich. Ohne diesen materiellen Körper könnte man überhaupt nichts bewirken, das heißt, man hätte überhaupt nichts. Aus diesem Grund ist unser ganzes Dasein vollständig das Wurzelerbe unserer Eltern, und deshalb sagt man, dass man ihre Güte nicht messen kann. Alle weisen Menschen werden sie niemals im Stich lassen oder vernachlässigen.

Wir müssen unser Wesen, also Namo, erst einmal aufrichten und erst anschließend im Akt der Demut niederbeugen. Man übersetzt Namo als „Ehrerweisung", aber das ist nur eine Übersetzung in Bezug auf das höfliche Verhalten. Es übersetzt nicht den Ursprung dieses Verhaltens. Eben dieses Wurzelerbe ist das Startkapital für die eigene Schulung und Praxis. Es liegt an einem selbst, kein Armer zu sein, wenn es darum geht, den inneren Reichtum der Praxis zu schaffen.

4. Die Wurzelgrundlage für die Praxis

Wenn man nur diese zwei Elemente nennt, also Namo, dann sind noch nicht alle Bestandteile erfüllt oder vollzählig. Man muss die Buchstaben noch folgendermaßen umarrangieren: Man nehme das *a* vom *n* und hänge es an das *m*. Man nehme das *o* vom *m* und hänge es an das *n*. Dann stelle man *ma* vor *no* und das ergibt *Mano**, das bedeutet „Geist". Somit sind Körper und Geist vollständig und taugen als Wurzelgrundlage, die sich zur Praxis einsetzen lässt. Mano, also dieser Geist, ist der Ursprung, die allumfassende Hauptgrundlage. Was man auch verrichtet oder spricht, all das ist nur durch den Geist möglich. In den Worten des Buddha findet man:

Manopubbaṅgamā dhammā manoseṭṭhā manomayā.
Alle Dinge haben den Geist als Vorläufer, haben den Geist als Chef, sind geistgeschaffen.[127]

Als der Höchste Lehrer Dhammavinaya verkündete, verkündete er ganz und gar vom Geist ausgehend, also von der Hauptgrundlage her. Wenn nun die ehrwürdigen Nachfolger dementsprechend kontemplierten, geschah es ganz und gar vom Geist ausgehend, also von der Hauptgrundlage her. Wenn nun die ehrwürdigen Nachfolger dementsprechend kontemplierten, bis sie Mano klar erkannten, wurde Mano zum Endpunkt der Lehrverkündung, das heißt, es transzendierte ganz und gar alle Lehrverkündung. Alle Errungenschaften[128] der Welt müssen von Mano ausgehen. Jeder hat seine eigenen Brocken, die er als feste Vorstellungen aufgreift, im Strom der Flut treibend, bis sie zu Unwissenheit werden, die Dasein und Geburt baut, aufgrund des Nichtwissens um diese Dinge, aufgrund von Verblendung, die ganz und gar daran glaubt, all das sei unser Besitz und wir das Selbst [als Besitzer].

5. Die Wurzelursache aller Dinge im Universum

Sechs [der sieben] Bücher des Abhidhamma – vom Mahāpaṭṭhāna abgesehen – haben nur begrenzte Signifikanz. Was den Band Mahāpaṭṭhāna betrifft, so hat er unermessliche Signifikanz, unendliche Signifikanz. Nur mit der Reichweite eines vollkommen erwachten Buddha lässt sie sich gänzlich erfassen.

Wenn man das Pāli *Hetupaccayo* kontempliert, erhält man folgende Bedeutung: Die Ursache, die ursprüngliche Bedingung für alle Dinge im Universum ist eben dieses Mano. Mano ist die Hauptursache, der Ursprung. Es ist etwas Bedeutsames, Wichtiges. Außerhalb davon handelt es sich nur um Zeichen und Symptome. [Die Zusammenhänge] von *ārammaṇa* bis *avigata*[129] können nur deshalb Bedingungen sein, weil die Hauptursache, also das Herz, der wahre Ursprung ist. Mano, ob nun in dem Sinne, wie er in Abschnitt 4 behandelt wird, oder als Ṭhitibhūtaṃ, von dem in Abschnitt 6 die Rede ist, oder als die Hauptursache, von der in diesem Abschnitt gesprochen wird, ist von der Essenz her naturgemäß ein und dasselbe. Ob der Höchste Lehrer nun Dhammavinaya verkündete oder, was immer er auch wissen wollte, mittels seiner zehn Kräfte erkannte, oder ob er alle erkennbaren Dinge wusste, es geschah, weil all das seit jeher auf der Hauptursache beruht. Daher konnte er all das in seiner unendlichen Signifikanz

rundum erfassen. Sogar seine vielen Nachfolger hatten diese Hauptursache als Ursprung und konnten somit der Lehre des Buddha folgend Erkenntnis erlangen. Aus genau dieser Ursache heraus legte der Ehrwürdige Assaji Thera, der fünfte aus der Fünfergruppe[130], dem Upatissa (dem Ehrwürdigen Sāriputta) das Dhamma wie folgt dar:

Ye dhammā hetupabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato; tesañca yo nirodho ca evaṃvādī mahāsamaṇo.[131]

Das bedeutet, alle Dinge entstehen mit einer Ursache ... weil diese Hauptursache etwas Bedeutsames ist, weil sie der Ursprung ist. Als der Ehrwürdige Assaji bis zu diesem Punkt gesprochen hatte (also der Hauptursache), wie hätte da bitteschön der Ehrwürdige Sāriputta etwas anderes tun können, als mit dem Geist den Strom des Dhamma auszuloten? Denn alles in der Welt ist nur aufgrund der Hauptursache möglich. Sogar die überweltlichen Dhammas haben die Hauptursache. Deshalb sagt man, Mahāpaṭṭhāna habe unendliche Signifikanz. Wer das Herz, also die Hauptursache, schon so weit geübt hat, dass es leuchtend, klar und gleißend hell[132] ist, der kann alles erkennen, innen wie außen, in jeder Hinsicht.

Dieser Vortrag ist nicht unermesslich und deshalb hiermit zu Ende[133].

6. Der Wurzelvorgang in der Daseinsrunde

Ṭhitibhūtaṃ avijjāpaccayā saṅkhārā ... upādānaṃ ... bhavo ... jāti.

Jeder einzelne von uns, die wir als Menschen geboren wurden, hat einen Geburtsort – wie schon gesagt, wir haben unsere Eltern als Ort der Geburt. Aus welchem Grund verkündete Er dann den Bedingungszusammenhang nur als *avijjāpaccayā* usw., „bedingt durch Unwissenheit"? Woher kommt denn Unwissenheit? Das hat er nicht erklärt. Wir alle haben Vater und Mutter; Unwissenheit muss doch genauso Eltern haben. Wir entnehmen dem Anfang der Verszeile des Tathāgata[134], dass eben Ṭhitibhūtaṃ die Elternrolle für Unwissenheit hat. Ṭhitibhūtaṃ bezieht sich auf den ursprünglichen Geist. Wenn Ṭhitibhūtaṃ mit Verblendung verbunden ist, hat es ein Mittel zur Fortsetzung, wie gesagt, der Zustand der Unwissenheit entsteht. Sobald Unwissenheit im Spiel ist, wird sie zur Ursache für das Zusammenbrauen, wird zu Gestaltungen. Zugleich entsteht das Verstricken und Ergreifen und somit Dasein und Geburt, die immer weiter miteinander verbunden geboren oder hervorgebracht werden müssen.

Deshalb nennt man das den Bedingungszusammenhang, weil es sich um miteinander verbundene Zustände handelt. Sowohl Wahres Wissen als auch Unwissenheit müssen gleichermaßen von Ṭhitibhūtaṃ herrühren; denn wenn Ṭhitibhūtaṃ mit Wahrem Wissen verbunden ist, erkennt es all diese Zustände wirklichkeitsgemäß, so wie sie mit dem zum Aufstieg führenden Hellblick (*vuṭṭhāna-gāminī-vipassanā*[135]) kontempliert werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Ṭhitibhūtaṃ ist der ursprüngliche Prozess der Daseinsrunde (dem Kreisen in Tod und Geburt); daher nennt man es die dreifache, solide Wurzel (*mūlatantrai*[136]). Wenn man also die Daseinsrunde abschneiden, unterbrechen und auslöschen will, muss man diesen ursprünglichen Prozess dahin gehend schulen und reifen lassen, dass er Wahres Wissen hat und alle Zustände sofort wirklichkeitsgemäß erkennt, die Verblendung verschwinden lässt und keinerlei Zustände mehr hervorbringt. Auch Ṭhitibhūtaṃ, der Wurzelvorgang, hört auf zu rotieren. Das ist das Ende des Kreisens in Tod und Geburt in der Daseinsrunde, und dies ist das Ende des Vortrags.

7. Der höchste Rang ist die Grundlage von Pfad, Frucht und Nibbāna.

Aggaṃ ṭhānaṃ manussesu maggaṃ sattavisuddhiyā.
Der höchste Rang befindet sich bei den Menschen, jener allerbeste Rang ist der Weg zur Läuterung der Wesen.

Das kann man so erklären: Wir haben das Erbe von Mano[137], den Eltern, erhalten, nämlich unser Dasein, als Menschen geboren zu sein, was die höchste Form der Geburt ist. Wir sind die höchsten Wesen, nehmen den höchsten Rang ein. Das heißt, wir sind mit Körper, Sprache und Geist vollständig ausgestattet, um äußere Werte zu schaffen und anzuhäufen, wie etwa Geld und Vermögen irgendwelcher Art, und auch um innere Werte zu schaffen und zu erfüllen, erlesenste Dhammas wie Pfad, Frucht und Nibbāna. Der Buddha hat Dhammavinaya verkündet, und zwar uns Menschen, keinesfalls etwa den Elefanten, Pferden, Rindern, Büffeln und so weiter. Wir Menschen sind eben in der Lage, bis zur Läuterung zu praktizieren. Deshalb sollten wir nicht mutlos sein oder uns minderwertig fühlen und denken, wir hätten wenig Verdienste, wenig spirituelles Potenzial. Wir Menschen sind schließlich Macher. Wenn wir etwas nicht haben, können wir es hervorbringen. Wenn wir etwas schon haben, können wir es

bis zur Vollständigkeit mehren. Entsprechend der Lehre, die im Vessantara Jātaka zu finden ist:

Dānaṃ deti, sīlaṃ rakkhati, bhāvanaṃ bhāvetvā ekacco saggaṃ gacchati, ekacco mokkhaṃ gacchati, nissaṃsayaṃ.

Wenn man einen Haufen Heilsames geschaffen hat, nämlich Gaben gegeben, Tugendregeln eingehalten und Geistesschulung praktiziert hat, nach der Lehre des Höchsten Lehrers, dann werden jene, die nur wenig vollbracht haben, in den Himmel gelangen. Jene aber, die viel, fleißig und wirklich ernsthaft gearbeitet haben, bei denen auch noch früher erworbenes Potenzial und früher erworbene Qualitäten hinzukommen, sie können zweifellos Nibbāna erlangen.

Von Tieren kann man nicht sagen, sie seien etwas derart Besonderes, weil sie es den Menschen nicht gleichtun können. Somit erfüllt sich das Wort, dass Menschen den höchsten Rang einnehmen und sich selbst zum Eintritt in Pfad und Frucht, sogar zum Eintritt in Nibbāna, die volle Läuterung, führen können.

8. Die Grundlagen der Achtsamkeit sind das Siegesfeld – die Arena der Selbstschulung.

In welcher Abteilung der Lehre hat der Höchste Lehrer das Siegesfeld angelegt? Wenn wir dieser Frage nachgehen, kommen wir zu folgendem Schluss: Er hat die Großen Grundlagen der Achtsamkeit als Siegesfeld angelegt.

Um ein weltliches Gleichnis zu geben: Im Kampf, in der Schlacht, im Wettstreit, wenn es um den Sieg geht, muss man ein Gebiet suchen, das für den Sieg geeignet ist. Wenn man ein geeignetes Gebiet zur Verfügung hat, kann man sich gut vor den Waffen des Feindes schützen. Und dort kann man auch seine Kräfte gut sammeln, um den Feind anzugreifen, zu vernichten, ihn in die Niederlage zu treiben. Deshalb nennt man so einen Ort ein Siegesfeld. Es ist ein Ort, der mit einem Heerlager, Graben, Tor und starken Festungstürmen ausgestattet ist. Genauso verhält es sich auf dem Gebiet des Dhamma, bei dem die Großen Grundlagen der Achtsamkeit als Siegesfeld hergenommen werden, und zwar von jenen, die in die Schlacht ziehen wollen, in den Kampf mit dem Feind, nämlich den Herzenstrübungen (Kilesas).

Zuerst muss man Körperbetrachtung als Achtsamkeitsgrundlage praktizieren; denn wenn bei uns Sinnesbegierde entsteht, entsteht sie bei Körper und Geist. Weil der Anblick eines Körpers das Herz zum Aufstand bringt, schließen wir daraus, dass der Körper der Auslöser davon ist. Daher müssen wir zuerst diesen Körper untersuchen, als Mittel zum Auslöschen der Hindernisse, um das Herz zur Stille zu bringen. Dies sollte man häufig praktizieren, viel daran üben, das heißt also, diesen Punkt kontemplieren ohne nachzugeben.

Sobald sich ein Uggahanimitta einstellt, ein Bild von irgendeinem Körperteil, dann sollte man dieses Körperteil als Objekt der Betrachtung hernehmen, als Pfeiler oder Grundlage, von der man nicht mehr abweicht, um irgendwo an anderer Stelle zu untersuchen. „Das hier habe ich schon gesehen, andere Stellen habe ich noch nicht gesehen. Dann muss ich eben noch andere Stellen untersuchen" – so einen Gedanken sollten wir keinesfalls hegen. Selbst wenn wir betrachten, bis der Körper in seine Bestandteile zerfällt, bis in alle Einzelheiten, bis zu den Elementen Erde, Wasser, Feuer, Wind, und egal, ob es so subtil wird, dass man es *Paṭibhāga*[138] nennen kann – wir bleiben mit der Betrachtung des Körpers an der Stelle, die wir zuerst als Uggahanimitta gesehen haben, bis wir Geläufigkeit erlangen. Um Geläufigkeit zu erlangen, müssen wir immer und immer wieder ein und dieselbe Stelle untersuchen.

Es ist wie beim Rezitieren: Wenn wir einen bestimmten Text auswendig gelernt haben, ihn aber danach beiseite legen, nicht mehr hersagen, nicht mehr rezitieren, dann werden wir ihn wieder vergessen und keinerlei Nutzen davon haben, weil wir aufgrund von Nachlässigkeit keine Geläufigkeit erlangt haben. Mit der Körperbetrachtung verhält es sich genauso: Wenn wir von irgendeiner Stelle ein Bild, ein Uggahanimitta bekommen haben, dann aber diese Stelle nicht oft und viel betrachten, dann lassen wir es aufgrund von Nachlässigkeit wieder entgleiten und haben ebenfalls keinerlei Nutzen davon.

Diese Körperbetrachtung wird an vielen Stellen zitiert. Wird heutzutage eine Ordination durchgeführt, müssen gleich zu Anfang die fünf Meditationsobjekte[139] vermittelt werden, also genau dieser Körper, vor allen anderen Prozeduren, weil es eine so wichtige Angelegenheit ist. In den Schriften zum Khuddakanikāya[140] heißt es: „Ein törichter Lehrer, der die Körperbetrachtung nicht lehrt, kann die Anlagen zur Arahantschaft in

den Söhnen aus guter Familie zunichte machen.“ Deshalb werden heutzutage erst einmal die fünf Meditationsobjekte gelehrt.

An anderer Stelle sagte Er [der Buddha]: „Dass es auch nur von einem unter all den Buddhas und Triebversiegten heißt, er habe nicht irgendein Körperteil [zur Kontemplation] hergenommen – so etwas gibt es nicht.“ Einer Gruppe von 500 Bhikkhus, die über die Erde diskutierten – „in diesem oder jenem Dorf gibt es schwarze Erde oder rote Erde“ und so weiter – sagte er, das nenne man „*bahiddhā*“, äußere Erde. Sie sollten lieber „*ajjhattikā*“, die innere Erde kontemplieren, also den eigenen Körper. Sie sollten ihn kontemplieren, intelligent reflektieren, sich darüber Klarheit verschaffen, ihn vollständig durchdringen. Als er mit der Abhandlung des Themas fertig war, erlangten alle 500 Bhikkhus die Frucht der Arahantschaft.

Daraus ersehen wir, dass die Körperbetrachtung eine enorm wichtige Sache ist. Wer dem Leiden ernsthaft ganz und gar entkommen will, muss diesen Körper gründlich kontemplieren. Wenn man seine Kraft gut sammeln will, muss man dies mittels Körperbetrachtung tun. Sogar der Buddha kontemplierte unmittelbar vor seinem Erwachen zunächst Wind [Element][141]. Aber wie könnte Wind etwas anderes sein als der Körper? Daher bezeichnet man die Großen Grundlagen der Achtsamkeit mit Körperbetrachtung am Anfang als Siegesfeld. Wenn wir schon ein gutes Siegesfeld haben – wie gesagt, die Praxis nach den Prinzipien der Großen Grundlagen der Achtsamkeit bis zur Geläufigkeit – dann kontemplieren wir anschließend die Wahrheit der Dinge gemäß der Natur all ihrer Elemente, mit Praxismethoden der Einsicht, von denen als nächstes die Rede sein wird.

9. Praxismethoden der Einsicht – das Werkzeug zum Entwurzeln der Herzenstrübungen

Die Natur aller guten Dinge ist es, aus Dingen zu entstehen, die nicht gut sind. Als Gleichnis dienen hier Lotusblumen von lieblicher, schöner Art, die aus schmutzigem, widerlichem, hässlichem Schlamm entstehen. Aber jene Lotusblumen sind naturgemäß sauber, sobald sie sich aus der Schlammbrühe erheben. Sie sind der Kopfschmuck von Königen, Ministern, Vizekönigen, Heerführern und so weiter. Und jene Lotusblumen kehren auch niemals in den Schlamm zurück.

Das lässt sich mit einem Yogi vergleichen, der praktiziert, sich anstrengt, übt und einsetzt. Er muss schmutzige und hässliche Dinge untersuchen, nämlich genau diesen Körper hier. Dieser Körper ist eine Ansammlung von Unrat, das heißt, von Kot und Urin (Fäkalien). Und all die Dinge, die von Haaren, Borsten, Nägeln, Zähnen, Haut und so weiter abgesondert werden, kann man ebenfalls als Exkrement bezeichnen, wie zum Beispiel Talg der Kopfhaut, Dreck unter den Fingernägeln, Zahnbelag, Schweiß. Wenn irgendetwas davon ins Essen fällt, egal ob in Soßen oder Beilagen, dann widert es uns an, wir müssen es wegschütten, können es nicht mehr essen. Und dieser Körper muss ständig sauber gehalten werden, damit er überhaupt präsentabel ist. Andernfalls riecht er streng und stinkt derart, dass man niemandem damit zu nahe kommen kann. Alle möglichen Dinge, wie etwa Seidenstoffe oder die verschiedensten Gebrauchsgegenstände, sind sauber und nett anzusehen, solange sie nicht mit unserem Körper in Berührung kommen. Aber sobald sie mit diesem Körper in Kontakt kommen, verwandeln sie sich in etwas sehr Schmutziges. Wenn man sie dann lange liegen lässt, ohne sie zu waschen, kann man niemandem damit zu nahe kommen, weil sie muffig werden und stinken.

Aus all dem ersehen wir: Unser Körper ist ein Behälter für Harn und Kot. Er ist *asubha*, unattraktiv, etwas Unschönes, und *paṭikūla*, etwas Widerliches, Hässliches. Solange er am Leben ist, ist es schon schlimm genug. Sobald er nicht mehr am Leben ist, wird er sogar noch fauliger, so dass man keinerlei Vergleich mehr dafür finden kann. Daher kontemplieren alle Yogis diesen Körper von Anfang an immerzu mit *yoniso manasikāra**, [mit gründlicher, weiser Hinwendung,] bis zur Geläufigkeit. Das bedeutet, auch zu Zeiten, da sie noch nicht schnell auffassen und klar sehen, untersuchen sie schon irgendein Körperteil, das ihnen vom Charakter her liegt, bis es als stabiles Bild, als Uggahanimitta erscheint. Dann richten sie ihre ganze Aufmerksamkeit auf diesen Aspekt, entfalten ihn, üben damit viel und häufig.

Dieses häufige Üben und Entfalten sollte so verstanden werden: Wenn ein Bauer sein Reisfeld bestellt, dann bearbeitet er den Erdboden. Er pflügt die Erde und pflanzt in der Erde. Im Jahr darauf bearbeitet er wiederum eben diesen Erdboden. Er bearbeitet nicht die Luft oder die Himmelsmitte. Er bearbeitet einzig und allein den Erdboden, und der Reis, den er erntet, füllt von sich aus die Silos und Speicher. Wenn er viel und häufig auf jenem Erdboden gearbeitet hat, besteht keine Notwendigkeit zu flehen: „Reis, ach lieber Reis, komm und fülle die Silos!“ Der Reis strömt von sich

aus herein. Und selbst wenn er verbietet: „Reis, ach lieber Reis, komm bloß nicht her und fülle unsere Silos und Speicher!“ – wenn er das Reisfeld auf dem Erdboden vollständig und erfolgreich bestellt hat, füllt der Reis dennoch von sich aus die Silos und Speicher.

Genauso verhält es sich mit einem Yogi, der den Körper an ein und derselben Stelle untersuchen soll, an einer Stelle, die seiner Veranlagung entspricht oder die sich als erste sichtbar manifestiert hat. Weiche auf keinen Fall davon ab, lass es nicht abreißen! Viel und häufig Üben bedeutet nicht nur die formale Praxis der Gehmeditation. Halte die Achtsamkeit gegenwärtig bzw. kontempliere in jeder Lage, zu jeder Zeit, beim Stehen, Gehen, Sitzen, Liegen, Essen, Trinken, Handeln, Denken, Reden, und halte umfassende Achtsamkeit stets im Körper gegenwärtig. Dann kann man von „viel und häufig Üben“ sprechen.

Wenn du [einen Aspekt] in diesem Körper untersucht hast, bis er klar und deutlich wird, dann analysiere ihn, zerlege ihn mit yoniso manasikāra in seine Bestandteile, immer weiter, bis er in Erdelement, Wasserelement, Windelement und Feuerelement zerfällt. Und kontempliere, bis du wirklich dementsprechend siehst. Wende in dieser Phase deine eigenen Methoden an. Denk dir Methoden aus, die zu deinem Temperament, zu deiner Veranlagung passen, aber weiche auf keinen Fall vom ursprünglichen Ankerpunkt ab, der dir beim ersten Mal erschienen ist.

Wenn ein Yogi auf dieser Stufe kontempliert, sollte er immer wieder daran arbeiten und sich verbessern. Belasse es nicht dabei, nur ein einziges Mal zu kontemplieren und [die Übung] dann für einen Halbmonat oder Monat beiseite zu legen. Mache den nächsten Schritt, indem du beim Eintauchen und beim Heraustreten kontemplierst, vorwärts und rückwärts, das heißt, tauche in die Geistesruhe ein und kontempliere dann anschließend beim Heraustreten wieder den Körper. Belasse es nicht bei der Körperbetrachtung allein und auch nicht bei der Geistesruhe allein.

Wenn ein Yogi auf solche Weise mit Geläufigkeit oder gar Meisterschaft kontempliert, kommt eine Phase, bei der die Vorgänge von alleine ablaufen, und zwar wird sich der Geist seiner Natur entsprechend auf ganzer Linie sammeln. In dem Moment, da er sich in die Sammlung vertieft, werden sich alle Dinge in einer einzigen Manifestation sammeln, das heißt, die ganze Welt verschwindet und wird zu nichts als den Elementen. Zugleich erscheint ein Bild von dieser Welt, einheitlich wie ein Trommelfell, weil sie von einer einzigen Soheit ist. Egal ob Wald, Berge, Menschen,

Tiere, schließlich sogar wir selbst, alles muss sich in der Einheitlichkeit auflösen, zu völliger Einheit werden. Zugleich steigt begleitendes Wissen auf – *ñāṇasampayutta* – das an dieser Stelle alle Zweifel im Herzen komplett abschneiden kann. Deshalb nennt man das *yathābhūta-ñāṇadassana-vipassanā* oder wirklichkeitsgemäßes Wissen und Schauen.

Diese Stufe ist der Anfang des weiteren Voranschreitens, keineswegs der Endpunkt. Hier sollte der Yogi immer wieder üben und sich verbessern, damit seine Erkenntnis weiter zunimmt, bis sie umfassend ist, bis er mit Geläufigkeit klar und deutlich sieht: *Saṅkhāras**, das Gestalten, das zur Vorstellung wird, „jenes ist mein, jener bin ich", ist Unbeständigkeit, hängt vom Ergreifen, *upādāna**, ab und ist somit Leiden[142]. All die Elemente, die man haben oder sein will, befinden sich seit jeher in diesem Zustand. Geburt, Altern, Krankheit und Tod entstehen und verfallen, schon bevor wir geboren wurden. Seit Urzeiten ist es so, in Abhängigkeit von der Beschaffenheit des Geistes, von den fünf *Khandhas** – Form, Gefühl, Wahrnehmung, Gestaltungen, Bewusstsein – die wir gestalten und ihnen Bedeutung beimessen, in jedem Dasein und jeder Geburt, durch unzählige Leben hindurch bis zur gegenwärtigen Geburt. Und dadurch bringen wir den Geist dazu, dass er sich in Vorstellungen verirrt. Es ist nicht so, dass sich die Vorstellungen von selbst an uns heften. Um die Wahrheit zu sagen, die Natur aller Dinge dieser Welt, egal, ob beseelt oder unbeseelt, ist ganz und gar so: Wenn man sie haben oder sein will, entstehen und verfallen sie. Weil keine Notwendigkeit mehr besteht, daran zu zweifeln, steigt das Wissen auf:

„*Pubbesu ananussutesu dhammesu* …[143]
… wenn es diese universalen Dingheiten (*dhammatā*) seit jeher gibt, dann sind sie genau *so*, auch wenn wir das noch nie von jemandem gehört haben."

Also geschah es, dass der Buddha in Bezug auf diesen Punkt feierlich von sich selbst sagte, „das haben wir von niemandem gehört, von niemandem gelernt", weil diese Dinge schon vor dem Buddha so waren. Daraus lässt sich schließen, dass die Dingheit aller Elemente so sein muss, so existieren muss, abhängig vom Gebärvorgang des Geistes. Er tritt hinzu und ergreift all diese Dinge seit vielen Leben, vielen Geburten. Das ist die Ursache dafür, dass die Neigungen[144] den Geist in Beschlag nehmen, so dass er sich von ihnen täuschen lässt, ihnen glaubt und folgt. Das ist die Ursache für das Hervorbringen von Dasein und Geburt entsprechend der Beschaffen-

heit des ergreifenden Geistes. Deshalb kontempliert ein Yogi mit Klugheit und Geschick und dringt der Soheit entsprechend in die Erkenntnis ein:

Sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā.
Saṅkhāras, Gestaltungen, sich mit Zusammenbrauen beschäftigen, also die Beschaffenheit, die Zustände eben dieses Geistes, sind nicht beständig, sie sind leidhaft.

Die Welt der Wesen ist beständig in dem Sinne, dass sie ist, wie sie ist. Kontempliere nach den vier edlen Wahrheiten als Mittel, um die Beschaffenheit des Geistes dahin gehend zu korrigieren, dass du mit Gewissheit und aller Deutlichkeit siehst, dass eben genau diese Beschaffenheit des Geistes nicht beständig ist, dass sie leidhaft ist und man daher den Gestaltungen folgend in die Irre geht. Wenn du das wirklich durchschaut hast, wird es die Beschaffenheit des Geistes korrigieren, und dann wird dir klar:

Saṅkhārā sassatā natthi –
es gibt keine Gestaltungen, die wirklich dauerhaft sind.

Sie sind einfach nur die Beschaffenheit des Geistes, die sich mit einem Dunstschleier vergleichen lässt. Was die Lebewesen betrifft, sie gehören seit wer weiß wie langer Zeit zur Welt dazu. Wenn man beide Seiten der Prämisse kennt, also weiß, dass die Wesen einfach nur auf solche Weise existieren und dass Gestaltungen einfach nur die Beschaffenheit des Geistes sind, der sie als gegeben annimmt und sich damit abgibt, dann ist Ṭhitibhūtaṃ, der ursprüngliche Geist ohne Beschaffenheit, befreit. Daher die Lehraussage, dass Dingheit bzw. alle Dinge nicht Selbst sind. Wie sollten sie auch Selbst sein? Es ist ihre Sache, so zu entstehen.

Daher sagt Er: *Sabbe dhammā anattā* – alle Dhammas oder Dinge sind nicht Selbst. Ein Yogi sollte sie untersuchen, kontemplieren, um sie klar und sicher dementsprechend zu sehen, bis er sich sammelt, vertieft, wirklichkeitsgemäße Schauung bewirkt und das Wissen hervorbringt, das damit einhergeht. Das nennt man „zum Aufstieg führenden Hellblick" (*vuṭṭhāna-gāminī-vipassanā*). In diesem [Hellblick] übt man sich bis zur Geläufigkeit, bis man klar und wahr sieht, zusammen mit der Geistessammlung auf ganzer Linie und dem begleitenden Wissen, bis man gesammelt dem Strom trotzt, die Neigungen neutralisiert, bis sich Konventionen und Vorstellungen in Befreiung wandeln – oder bis man sich gesammelt in den ursprünglichen Geisteszustand (*ṭhitibhūtaṃ*) vertieft, der

einfach so ist, wie er ist, bis mittels des begleitenden Wissens Folgendes völlig klar wird:

Khīṇā jāti ñāṇaṃ hoti.[145]

Darin steckt keine Annahme oder Konvention, nichts, was durch Konstruieren oder Spekulieren erzeugt wird, nichts, was man durch Wünschen erlangen könnte. Es handelt sich um etwas, das von sich aus entsteht, von sich aus da ist, von sich aus weiß, aufgrund nur einer einzigen Zutat: durch tatkräftige Praxis ohne nachzugeben, durch eigene kluge Kontemplation – deshalb kann es von sich aus entstehen.

Das kann man mit allerlei Pflanzen vergleichen, zum Beispiel mit einer Reispflanze. Wenn man sich gut um die Pflanze gekümmert hat, dann ist die Frucht, die Reisähre, nichts, was man durch Wünschen erlangen könnte. Sie entsteht von sich aus. Falls jemand Bedarf an Reisähren hat, sich aber nicht um die Reispflanzen gekümmert hat, weil er ein Faulpelz ist, dann kann er wünschen, bis er tot umfällt, es werden keine Reisähren erscheinen.

Mit dem Dhamma der Befreiung ist es ebenso. Es ist nichts, was man durch Wünschen erlangen könnte. Falls jemand den Wunsch nach Befreiung hat, aber nicht richtig praktiziert oder gar nicht praktiziert, dann kann er sich mit Faulheit bekleckern[146], bis er tot umfällt, er wird Befreiung in keiner Weise erfahren können. So ist es.

10. Das ursprüngliche Herz ist von Natur aus leuchtend und klar, aber es wird aufgrund von Herzenstrübungen dunkel und befleckt.

Pabhassaramidaṃ bhikkhave cittaṃ, tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ.

Ihr Bhikkhus, dieses Herz ist ursprünglich klar und leuchtend, aber weil Herzenstrübungen, verdunkelnde Eigenschaften hinzukommen, es einhüllen und verdecken, kann es seinen hellen Glanz nicht verbreiten.

Ein Gleichnis dafür findet sich in folgendem Gedicht:

> Ein Pappelbaum in vollem Saft mit sechsmal tausend Zweigen;
> Chamäleone, Hundertschaft kommt, um ihn zu besteigen.
> Und deren Brut folgt massenhaft, ein tausendfacher Reigen.
> Bist du nicht schnell zur Stelle, kommt jedes der Chamäle
> Mit Partner hoch zum Krabbeln, bis rappelvoll die Pappeln.

Das lässt sich so erläutern: Wenn man bei den 6000 Zweigen jener Pappel die drei Nullen annulliert, dann bleibt sechs übrig, was die sechs Sinnestore bedeuten könnte. Sie sind der Zugang für die Chamäleone, das heißt für Nachahmungen oder Fälschungen, nicht die originalen, echten Dinge. Die vielen Herzenstrübungen sind nichts Echtes. Sie sind Herumstreuner, die durch die sechs Sinnestore eintreten, in Hundertschaften und tausendfach. Aber damit nicht genug. Trübungen, die noch nicht aufgestiegen sind, werden jeden Tag verdoppelt hochkommen, solange wir noch nicht nach einer Korrekturmöglichkeit suchen.

Das Herz ist von seiner Natur her leuchtend und klar, mehr als alles andere, aber wenn es sich auf Fälschungen einlässt, wie gesagt, die Herzenstrübungen, die herumstreunen und eintreten, alles verdecken und verhüllen, bis jeglicher Glanz verschwunden ist, dann gleicht es der Sonne, die von Wolken verdeckt ist. Daher solltest du es nicht so auffassen, dass die Sonne hinter den Wolken her ist. Vielmehr treiben die Wolken herbei und verdecken die Sonne.

Wenn Praktizierende wissen, was damit gemeint ist, sollten sie die Fälschungen durch kluges Ergründen zerschlagen, mit geschickten Mitteln der Einsicht, wie sie in Kapitel 9 bereits erklärt worden sind. Hat man das Herz bis zur Stufe des ursprünglichen Herzgeistes (*ṭhiticitta*) entwickelt, so heißt das, die Fälschungen wurden restlos vernichtet. Oder man könnte auch sagen, die Fälschungen können den ursprünglichen Geist nicht erreichen, weil die Brücke zerbröckelt[147], die Verbindungsnaht zerrissen wurde. Selbst wenn man sich noch mit den Belangen der Welt abgeben muss, so sind sie doch wie Wasser, das von einem Lotusblatt abgleitet.

11. Die Selbstbändigung eines Praktizierenden muss der eigenen Veranlagung entsprechen

Ein berühmter Pferdebändiger kam den Buddha besuchen und fragte ihn, nach welcher Methode er schulungsbereite Menschen bändige. Der Buddha stellte dem Pferdebändiger zunächst eine Gegenfrage, wie er denn Pferde bändige. Der Mann erwiderte: „Es gibt vier Arten von Pferden: 1. die leicht zu bändigen sind, 2. die mittelschwer zu bändigen sind, 3. die wirklich schwer zu bändigen sind, 4. die gar nicht zu bändigen sind und getötet werden müssen."

Der Buddha sagte: „Bei uns verhält es sich genauso."

1. Eine leicht zu bändigende Person ist ein Praktizierender, der seinen Geist leicht sammelt; er sollte gerade so viel essen, wie notwendig ist, um den Körper zu erhalten.

2. Eine mittelschwer zu bändigende Person ist ein Praktizierender, der seinen Geist nicht besonders leicht vertieft; daher sollte er wenig essen, er darf nicht viel essen.

3. Wirklich schwer zu bändigen ist ein Praktizierender, der seinen Geist nur unter wirklichen Schwierigkeiten vertieft; ihn braucht man gar nicht essen zu lassen, aber er soll *attaññū* sein, einer, der seine eigenen Kräfte kennt und weiß, wieviel er aushalten kann [zu fasten].

4. Einer, der gar nicht zu bändigen ist und getötet werden muss, ist ein Praktizierender, der gar nicht an seinem Geist arbeiten kann und ein *pada-parama*[148] [ein Wortklauber] ist. Der Buddha zieht die Brücke ein, was so viel heißt wie, er nimmt diesen Menschen nicht zur Belehrung an. Der Akt des Tötens ist ein Gleichnis dafür.

12. Mūlatika – die Lehrrede von der dreifachen Wurzel

Tika bedeutet „drei", *mūla* bedeutet „Wurzel, Basis, Ursache, Ursprung". Zusammen hat es die Bedeutung „Wurzelursache" oder „Ursprungsbasis" in je dreifacher Ausfertigung. Wie etwa Gier, Hass und Verblendung – diese nennt man die drei Wurzeln des Unheilsamen.

Auch Begehren gibt es in drei Arten, nämlich Begehren nach Sinneserleben (*kāmataṇhā**), Begehren nach Dasein (*bhavataṇhā**) und Begehren nach Anderssein oder Daseinsmöglichkeit (*vibhavataṇhā**). Die Fluten (*ogha*) und

Triebe (*āsavā*) gibt es ebenfalls dreifach: Sinneserleben (*kāma*), Dasein (*bhava*), Unwissenheit (*avijjā*).

Falls sich jemand auf Dreien dieser Art einlässt, muss er in Dreien weiterkreisen – *tiparivattaṃ*. Eine Drei sind auch die drei Welten, nämlich die Welt der Sinne (*kāmaloka*), die Welt der Form (*rūpaloka*) und die formlose Welt (*arūpaloka*), die so weiter bestehen, weil jene [vorher genannten] Dreien die Wurzeln der drei Welten sind.

Auch das Heilmittel gibt es als Dreiergruppe, nämlich Ethik (*sīla**), Geistesschulung (*samādhi*) und Weisheit (*paññā**). Wenn jemand Ethik, Geistesschulung und Weisheit folgend vorgeht, die das Heilmittel sind, muss er nicht mehr in Dreien weiterkreisen – *na viparivattaṃ*. Dann steht die Drei nicht mehr für die drei Welten. Das nennt man dann Befreiung von eben den drei Welten.

13. Nur ein Reinheitsengel ist ein wahrhaft Gestillter

Akuppaṃ sabbadhammesu ñeyyadhammā pavessanto[149].

Jemand, dessen Herz von keinerlei Herzenstrübungen mehr verdorben wird, der alle Dinge kennt, egal, ob es sich um äußere Dinge (*bahiddhādhamma*) oder innere Dinge (*ajjhattikādhamma*) handelt, ist ein Gestillter, Befriedeter – *santo*.

Ein Friedvoller dieser Art, der vollkommenes Schamgefühl und vollkommene Gewissensscheu besitzt, der geläuterte, reine Eigenschaften hat und ein gefestigtes Herz, an ihm erkennt man die Eigenschaften der Engel oder Devas, wie es in folgenden Versen heißt:

Hiri-otappa-sampannā, sukkadhammasamāhitā,
santo sappurisā loke, devadhammā'ti vuccare.[150]

Uppattidevas, als Devas Wiedergeborene, sind mit allen Sinnesgenüssen ausgestattet. Sie sind besorgt und beunruhigt aufgrund ihrer Herzenstrübungen. Wie könnten sie da Friedvolle, Gestillte sein? Diese Verse müssen sich gewiss auf Visuddhidevas beziehen, auf Reinheitsengel, also auf Arahants. Menschen dieser Art sind wahrhaft Gestillte. Sie erfüllen das Kriterium, vollkommen in Schamgefühl und Gewissensscheu und hellen, reinen Eigenschaften zu sein, das heißt, vollkommen in echter, wahrer Läuterung.

14. Nicht-Aktivität ist der Welt Ende – das Ende von Vorstellung und Beschreibung

Saccānaṃ caturo padā – khīnāsavā jutimanto, te loke parinibbutā.[151]

Die vier Wahrheiten, nämlich Leiden, der Ursprung, das Aufhören und der Weg, sind noch ein Prozess oder eine Aktivität, weil sie jeweils mit Aspekten verbunden sind, die man tun muss: Leiden ist zu durchschauen, der Ursprung ist zu überwinden, das Aufhören ist zu offenbaren, der Weg ist zu üben.

All dies sind ausschließlich Aspekte, die man tun muss. Wenn man sie tun muss, muss es sich um Aktivität handeln. Daraus schließen wir, dass alle vier Wahrheiten eine Aktivität sind, und das stimmt mit dem Anfang der eingangs zitierten Versfüße überein. Sie bedeuten: Die vier Wahrheiten sind die Füße oder Schritte, um nach oben zu steigen oder der Aufstieg in vier Etappen, bis die Pflicht erfüllt ist und ab dann folglich Nicht-Aktivität genannt wird.

Als Gleichnis schreiben wir die Zahlen 1 2 3 4 5 6 7 8 9 0 hin und radieren dann die Zahlen 1 bis 9 aus. Es bleibt nur 0 (Null) übrig. Wenn wir nichts weiter hinzuschreiben, lesen wir zwar „Null", erhalten aber keinerlei Zahlenwert. Wir können damit nichts zu einem beliebigen Zahlenwert hinzuaddieren oder davon subtrahieren, wir können damit nicht multiplizieren oder dividieren. Aber man kann auch nicht sagen, dass es sie nicht gibt, denn sie ist ja als 0 (Null) vorhanden.

Dies steht für Weisheit, die alles umfasst, weil sie Aktivität, also die Vorstellungen oder Konventionen, vernichtet – oder man könnte auch sagen: ganz und gar ausradiert. Sie ist in keinerlei Anhaften an Vorstellungen mehr verstrickt.

Der Begriff „Ausradieren" oder „Vernichten von Aktivität" – wie gesagt, der Vorstellungen – wirft ein Problem auf. Wenn man alle Vorstellung vernichtet hat, wo hält man sich dann auf? Die Lösung lautet: Man weilt im Nicht-Vorstellen, also in Nicht-Aktivität eben. Diese Aussage, eine wahrheitsgemäße Erläuterung, wird speziell nur einem Praktizierenden klar werden. Einer, der nicht praktiziert, wird das nicht erkennen können. Aber wann immer wir so etwas hören und dementsprechend üben, bis wir selbst wissen und sehen, dann eben können wir es verstehen.

Der zweite Teil der Verse bedeutet: Alle Triebversiegten haben die drei Welten als Glorreiche ausgelöscht. Sie haben eifrig kontempliert und meditiert. Sie sind *bhāvito bahulīkato*, das heißt, sie haben viel praktiziert und immer wieder geübt, bis der Geist so viel Kraft hatte, dass er alle Vorstellungen analysieren und vernichten und bis zur Nicht-Aktivität hinab vordringen konnte. Und dann konnten sie natürlich die drei Welten auslöschen.

Bei jenem Auslöschen der drei Welten sind all die Triebversiegten keineswegs irgendwo hin in die Sinneswelt, Formwelt oder Formlosigkeitswelt entschwebt. Sie blieben genau an Ort und Stelle. Selbst bei unserem Höchsten Lehrer verhielt es sich so. Als er die drei Welten auslöschte, entschwebte auch er nicht. Das Auslöschen fand natürlich im Geist statt. In eben diesem Geist bestehen die drei Welten. Wer also die drei Welten auslöschen will, muss sie im eigenen Geist auslöschen. Und so vernichtet man Aktivität, entfernt man Vorstellung restlos aus dem Geist. Es bleibt nur noch Nicht-Aktivität übrig, als ursprünglicher Herzgeist (*ṭhiticitta*) und ursprüngliches Dhamma (*ṭhitidhamma*), die keinen Tod kennen. So ist es.

15. Die neun Wohnstätten der Wesen

Die Devabereiche, die Menschenwelt und die Niederwelten ergeben zusammengefasst die eine Sinneswelt, den Aufenthaltsort der Wesen, die süchtig nach Sinneserleben sind. Von den Welten der Form, den Aufenthaltsorten der Wesen, die die Vertiefungen, die Jhānas, beherrschen, gibt es vier. Von den Welten der Formlosigkeit, den Aufenthaltsorten der Wesen, die die formlosen Gebiete beherrschen, gibt es vier. Das macht insgesamt neun Wohnstätten der Wesen.

Wer die neun Wohnstätten der Wesen ganz und gar versteht, ein Triebversiegter also, wendet sich von den Aufenthaltsorten der Wesen ab und muss an keinem dieser neun Orte mehr verweilen. Und das taucht auch in der letzten der Novizenfragen, Sāmaṇerapañhā, auf: „*Dasa nāma kiṃ?* Was sind die Zehn?“ Und die Lösung lautet: „*Dasahaṅgehi samannāgato* … – ein Triebversiegter ist mit 10 Faktoren ausgestattet[152]“ und von den neun Wohnstätten der Wesen befreit.

Die Essenz dieser Frage könnte man vergleichen mit dem Schreiben der Ziffern 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0. Die Ziffern 1 bis 9 sind Zahlenwerte, mit denen man zählen kann, mit denen man addieren, subtrahieren, multipli-

zieren und dividieren kann. Was die 10 betrifft – sie besteht aus einer Eins und einer Null. Wenn wir die Null mit beliebigem Zahlenwert verrechnen, steigert es den Wert jener Zahl nicht, und die Null für sich allein hat überhaupt keinen Wert. Aber man kann auch nicht sagen, dass sie nicht existiert, denn sie ist ja vorhanden.

Genauso verhält es sich mit dem Herzen; seine Natur trägt die Wesensmerkmale der Null. Wenn man die Null mit beliebiger Zahl kombiniert, steigert es den Wert jener Zahl enorm. Wenn man zum Beispiel die Zahl 1 mit einer Null kombiniert, wird daraus 10 (Zehn). Mit unserem Herzen ist es ganz genauso. Wenn es sich mit den vielfältigen Dingen verbindet, wird es auf der Stelle immer komplizierter. Aber wenn es Schulung erhalten hat, durch Übung klug geworden ist, wenn es alle erkennbaren Dinge gründlich durchschaut, dann kehrt es von sich aus zum Zustand der Null[153] zurück – es ist leer und klar, frei von Zählen und Vorstellen. Es weilt nicht mehr an den neun Orten, den Aufenthaltsorten der Wesen, sondern weilt jenseits von Vorstellung und Benennung, im Zustand der Null, der Mitte, oder in Nicht-Aktivität, von der in Kapitel 14 bereits die Rede war.

16. Bedeutsamkeit der ersten, mittleren und letzten Lehrrede

Die Lehrvorträge des Erhabenen Buddha waren bei drei Begebenheiten von höchster Bedeutung. Buddhisten sollten ihnen besondere Aufmerksamkeit schenken, sie als etwas Besonderes betrachten. Und zwar:

A. Die erste Begebenheit in der Lehrtätigkeit des Erwachten, bei der er der Fünfergruppe von Mönchen im Wald des Hirschparks von Isipatana bei Vārāṇasi zum ersten Mal das Dhamma darlegte: Das war die erste Lehrrede, genannt „Das Rad der Lehre", bei der es am Anfang um die beiden Extreme geht, mit denen sich ein in die Hauslosigkeit Gezogener nicht abgeben sollte:

Dve'me bhikkhave antā pabbajitena na sevitabbā...
Es gibt diese zwei Extreme, ihr Bhikkhus, mit denen sich ein in die Hauslosigkeit Gezogener nicht abgeben sollte, und zwar das Schwelgen in Sinnesvergnügen und die Selbstkasteiung.

Zur Erläuterung: Schwelgen in Sinnesvergnügen ist der Aspekt der Zuneigung, Selbstkasteiung ist der Aspekt der Abneigung; beide Aspekte sind

der Leidensursprung. Wenn wir uns mit den verschiedenen Praktiken der Läuterung beschäftigen und uns dabei noch auf eines dieser beiden Extreme stützen, so heißt das, dass wir den Mittleren Weg noch nicht betreten haben. Denn wenn wir uns mit der Praxis der Geistessammlung beschäftigen, der Geist ganz und gar in Stille weilt, dann freuen wir uns. Wenn der Geist denkt und grübelt bis zur Rastlosigkeit und Verdrossenheit, dann sind wir betrübt. Jener Frohsinn ist das Schwelgen, jener Trübsinn ist die Kasteiung. Frohsinn ist Begierde, Trübsinn ist Hass. Begierde und Hass nicht zu durchschauen, ist Verblendung.

Wer sich also daran macht, seine Praxis zu etablieren, wird zunächst einmal mit eben diesen beiden Extremen konfrontiert. Wenn wir unter dem Einfluss jener beiden Aspekte stehen, dann ist das zwar als falsch zu bezeichnen, zugleich aber auch ganz normal. Man muss erst einmal durch das Falsche hindurch, um zum Richtigen zu gelangen. Selbst der Höchste Lehrer lag vormals genauso völlig falsch. Selbst die beiden Hauptschüler waren zunächst völlig in falsche Ansicht verstrickt. Selbst all die anderen Schüler lagen vorher ausnahmslos allesamt falsch. Aber als der Erhabene auf dem Mittleren Weg schritt und seinen Geist unter dem Bodhibaum entfaltete, erlangte er nach Anbruch der Nacht innerhalb von zwei Nachtwachen zwei Arten von Wissen[154]. Das dritte Wissen, das Wissen von der Vernichtung der Triebe, erlangte er in der Nachtwache kurz vor der Morgendämmerung.

Er hatte den Mittleren Weg also wirklich und wahrhaftig erlangt. Er hatte seinen Geist darauf ausgerichtet, dem Falschen zu entkommen, den genannten zwei Aspekten des Leidensursprungs. Er entkam der weltlichen Abstammung und Klasse, dem weltlichen Verweilen, der weltlichen Tradition und den weltlichen Gebräuchen. Er erlangte die edle Abstammung und Klasse, das edle Verweilen, die edle Tradition und die edlen Gebräuche. All die edlen Schüler folgten in ihrer Erkenntnis dem Erhabenen und erlangten genauso das Wissen von der Triebvernichtung. Sie folgten dem Erhabenen darin, dem Falschen zu entkommen.

Was uns Praktizierende betrifft, so ist es ganz natürlich, dass wir in der Anfangsphase alles falsch machen. Aber wenn wir etwas falsch machen, müssen wir es dementsprechend wissen, um es anschließend zu korrigieren. Solange wir noch Freude und Trauer beim Verrichten heilsamer Werke empfinden, ebenso lange stürzen wir noch in die weltlichen Dinge[155] ab. Wenn wir in die weltlichen Dinge abgestürzt sind, werden wir

aufgrund eben dieser Freude und Trauer erschüttert. Es heißt, die Erschütterung wirft uns hin und her. *Uppanno kho me*... [Da ist mir in der Tat entstanden …]. Wo entstehen die weltlichen Dinge? Sie entstehen in uns! Die weltlichen Dinge haben acht Zutrittspfade zur Verfügung und Heilmittel gibt es ebenfalls acht. Der achtfache Pfad ist das Heilmittel für die acht weltlichen Dinge.

Deshalb lehrte der Erhabene die mittlere Herangehensweise zur Behebung der zwei Extreme. Haben wir diese beiden Extreme überwunden, betreten wir den edlen Pfad und schneiden den Strom der Welt ab. Wir richten den Geist auf Folgendes aus: *Cāgo paṭinissaggo mutti anālayo* (Loslassen, Abschneiden, Befreiung des Herzens, Sorglosigkeit).

Zusammenfassung: Wer die beiden Extreme noch in sich trägt, ist noch nicht auf dem richtigen Weg. Wer im Herzen diesen beiden Extremen entkommen ist, wird nicht mehr erschüttert, frei von Staub, in Sicherheit vor der Fesselung.

Die Essenz des „Rades der Lehre" ist also von enormer Bedeutung. Als der Erhabene diese Lehrrede gab, bebte die Weltensphäre. Wie hätte sie auch nicht beben können, bei so einer wichtigen Botschaft? Die Weltensphäre ist ja auch nichts anderes als eben dieser unser Körper. Unser Körper – das sind die Elemente der Welt. Sie bebt, weil wir etwas sehen, das wir vorher noch nie gesehen haben. Weil der Geist den beiden Extremen entkommt, beben die Elemente der Welt. Sie beben, weil daraus nie mehr eine Welt zusammengebaut wird.

B. Die mittlere Begebenheit in der Lehrtätigkeit des Erwachten, bei der er die Pāṭimokkha-Belehrung in einer Versammlung von 1250 Arahants gab, am Eichhörnchen-Futterplatz im königlichen Bambushain bei der Stadt Rājagaha. Eine wichtige Aussage dabei war:

Adhicitte ca āyogo etaṃ buddhānasāsanaṃ.
Wir sollten das Herz erhöhen [- das ist die Lehre der Buddhas].

Um das Herz erhöhen zu können, müssen wir still und friedvoll sein.

Ichhā lobhasamāpanno kiṃ bhavissati?

Wenn wir voller Wünsche sind, uns voll Begierde und Verblendung abstrampeln, wie könnten wir da still und friedvoll sein? Wir müssen

praktizieren, wobei die Praxis des Vinaya, der Ordensdisziplin, den Anfang macht. Und wir müssen Kammaṭṭhāna, die Meditation entfalten, angefangen bei der Geh- und Sitzmeditation. Wir müssen viel und häufig üben bei der Betrachtung der Großen Grundlagen der Achtsamkeit. An erster Stelle kommt dabei die Achtsamkeitsgrundlage der Körperbetrachtung. Wir sollten die Körperteile nach den Prinzipien des Kennenlernens des ständigen Parikamma-Objekts kontemplieren, das heißt, wir kontemplieren mit gründlicher Achtsamkeit und Wissensklarheit mit Hilfe der Annahme: „Dieses Teil ist so und so." Denn wenn man auf solche Weise kontempliert, streunt das Herz nicht vom Körper fort und sammelt sich leicht. Haben wir dieses Kennenlernen des Parikamma-Objekts häufig geübt, entsteht das Uggaha-Nimitta.

Wir meistern dieses Stadium, bis es zum Paṭibhāga, zum Gegenstück wird. Haben wir Paṭibhāga ganz und gar gemeistert, wird es zu Vipassanā, Einsicht. Wir üben die Einsicht bis hin zur höchsten Stufe. Dann lassen wir den Geist in Ṭhitibhūtaṃ eintreten, wie schon bei den Praxismethoden der Einsicht erklärt wurde. Das bezeichnet man als Praxis! Und haben wir praktiziert: *Mokhaṃ*, also das Hinübergelangen und Entkommen, das heißt das Entkommen von der Welt, das man als überweltliches Dhamma bezeichnet. *Khemaṃ*, also die Sicherheit vor dem Gefesseltsein (Verstrickung).

Die Essenz der mittleren Lehrrede ist also deshalb so bedeutsam, weil sie auf Befreiung abzielt. So ist es.

C. Die letzte Begebenheit in der Lehrtätigkeit des Erwachten, bei der er seine letzte Lehrrede hielt, in einer Versammlung edler Schüler, im königlichen Sālahain des Mallakönigs bei der Stadt Kusinārā, kurz vor dem Parinibbāna.

Handadāni āmantayāmi vo bhikkhave, paṭivedayāmi vo bhikkhave,
khayavayadhammā saṅkhārā, appamādena sampadetha.
Wir sagen euch allen: Seid nicht nachlässig! Kontempliert die
Gestaltungen, die, kaum entstanden, schon verfallen.
Wenn ihr so kontempliert, werdet ihr den Durchbruch schaffen.

Der Erhabene verkündete nur so viel und schloss den Mund. Danach verkündete er nichts mehr. Deshalb nennt man dies die letzte Lehrrede. Zur

weiteren Verdeutlichung des Inhalts [fragen wir uns] im Folgenden: Wo entstehen denn die Gestaltungen? Was sind Gestaltungen überhaupt? Gestaltungen entstehen genau in unserem Geist, sie sind die Symptome, die Beschaffenheit des Geistes, die zum Entstehen all der Vorstellungen führt. Diese Gestaltungen eben sind die treibende Kraft der Vorstellung und Benennung aller Dinge in der Welt. In Wahrheit existieren die Dinge in allen Welten oder alle Ding-Elemente (*dhammadhātu*) eben so, wie sie sind: die Erde, Bäume, Berge, der Himmel, der Sonnenschein – sie behaupten nicht, irgendetwas zu sein. Sogar der menschliche Körper, der ebenfalls nichts als die Elemente der Welt ist, behauptet keineswegs, dies oder jenes zu sein. Es ist die Herrschaft der Gestaltungen, dieser treibenden Kraft, die das Gedankengebräu bewirkt, man sei dies oder jenes. Und wir fallen darauf herein, halten es für die Wahrheit und klammern uns ganz und gar an das Ich und Mein. Deshalb entstehen Gier, Hass und Verblendung und führen den Geist seit Urzeiten in die Irre, so dass er endlos in Geburt, Alter, Krankheit und Tod kreist. Seit zahllosen Leben, zahllosen Existenzen ist es so, weil die Herrschaft der Gestaltungen dem zugrunde liegt.

Daher lehrte [der Buddha], wir sollen die Gestaltungen [als unbeständig und leidhaft] kontemplieren: *Sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā*, bis klares, durchdringendes Wissen als Resultat aus der Entfaltung des Paṭibhāga als Ausgangspunkt entsteht, bis man den Geist in *Bhavaṅga** eintreten lässt. Sobald der Strom des Bhavaṅga verschwindet, entsteht das Wissen: „Sie sind so, wie sie sind." Das erscheint wahrhaftig im Geist. Wenn wir darin Meisterschaft erlangen, sehen wir wirklichkeitsgemäß, klar und deutlich, so dass unsere Erkenntnis den Gestaltungen gewachsen ist. Die Gestaltungen können den Geist nicht mehr konditionieren, ihn nicht mehr zum Aufbegehren bringen. Wie es in den Versen heißt:

Akuppaṃ sabbadhammesu ñeyyadhammā pavessanto.

Wenn die Gestaltungen den Geist nicht mehr konditionieren, dann begehrt er eben nicht mehr auf. Die Erkenntnis umfasst alle Dinge. *Santo* – damit sind wir gestillt und im Frieden, bis hin zur vollen Befreiung. So ist es.

Die letzte Lehrrede ist wirklich wichtig. Sie führt den Kontemplierenden zu klarem Wissen, bis zum Höchsten. Daher hat der Erhabene erst an dieser Stelle den Mund geschlossen.

Die Lehrreden bei diesen drei Begebenheiten sind wichtiger als die Lehrreden bei jedem anderen Anlass. Die erste Lehrrede zielt auf Befreiung ab. Die mittlere Lehrrede zielt ebenfalls auf Befreiung ab. Die letzte Lehrrede zielt ebenfalls auf Befreiung ab. Bei allen drei Begebenheiten zielen sie wirklich auf nichts anderes als völlige Befreiung ab. So ist es.

17. Die Arahants jeglicher Art – sie haben sowohl Gemütsbefreiung als auch Weisheitsbefreiung erlangt

Anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.[156]

Die Passage aus dem Pālikanon zeigt, dass alle Arahants, egal welcher Art, sowohl Gemütsbefreiung (*cetovimutti*) als auch Weisheitsbefreiung (*paññāvimutti*), frei von Trieben, im Hier und Jetzt erlangt haben. Eine Einteilung in solche, die nur Gemütsbefreiung erlangt haben, und solche, die nur Weisheitsbefreiung erlangt haben, findet nicht statt. Die Kommentatoren[157] haben kommentiert, Gemütsbefreiung sei Sache der Arahants, die vorher Sammlung praktiziert haben, Weisheitsbefreiung dagegen sei Sache der Arahants mit trockener Einsicht, die ausschließlich Einsicht praktiziert haben. Das steht natürlich im Widerspruch zum Pfad, denn der Pfad besteht aus **acht** Teilen. Er umfasst sowohl Richtige Ansicht, als auch Richtige Sammlung. Um Befreiung zu erlangen, muss man den achtfachen Pfad vollständig ausüben. Andernfalls kann man Befreiung eben nicht erlangen. Die dreifache Schulung umfasst ebenfalls Sammlung **und** Weisheit. Um das Wissen von der Triebvernichtung zu erlangen, muss man die dreifache Schulung in allen drei Teilen erfüllen. Deshalb sagen wir: Die Arahants jeglicher Art müssen sowohl Gemütsbefreiung als auch Weisheitsbefreiung erlangen.[158] So ist es.

Muttodaya 2
Notiert von Phra Ācān Wan Uttamo

1. (18) Die Wurzel der Meditationsobjekte

Von all den Menschen, die in dieser Buddhalehre fortgezogen sind und die Ordination erhalten haben, hat da irgendeiner nicht die Meditation gelernt? Man kann mit Bestimmtheit erwidern: Nein, so etwas hat es noch nie gegeben! Es gibt keinen Ordinationsvater, der, ohne vorher Meditation gelehrt zu haben, dem Ordinanden die Roben übergibt. Wenn ein Ordinationsvater nicht erst einmal Meditation lehren würde, könnte er sein Amt als Upajjhāya fortan nicht mehr ausüben. Von jedem Ordinierten kann man also sagen, dass er bereits Meditation gelernt hat. Darüber besteht kein Zweifel.

Ein Upajjhāya lehrt nämlich die fünf Meditationsobjekte Kesā/Haare, Lomā/Borsten (Körperhaare), Nakhā/Nägel, Dantā/Zähne, Taco/Haut. Die Reihe der fünf Meditationsobjekte hört bei Haut auf. Warum wird nur bis *Haut* gelehrt? Weil die Haut ein ganz wichtiges Körperteil ist. Wir alle brauchen die Haut als äußere Hülle. Wenn wir keine Haut hätten, könnten auch Haare, Borsten, Nägel und Zähne nicht mehr an ihrem Platz bleiben. Sie müssten ausfallen und zugrunde gehen. Fleisch, Knochen, Sehnen und all die anderen inneren Körperteile könnten ebenfalls nicht mehr an ihrem Platz bleiben. Sie müssten auseinander fallen und zugrunde gehen.

Wenn wir von einer Körpergestalt fasziniert sind, dann deshalb, weil wir von der Haut fasziniert sind, an der wir Schönheit und Attraktivität feststellen. Es entsteht Liebe, Zuneigung und dann Verlangen, weil wir der Haut eine Bedeutung beimessen. Wenn wir [einen menschlichen Körper] sehen, klassifizieren wir ihn nach seinem Hauttyp: ein Schwarzer, Weißer, Roter, Brauner, Gelber – eben weil wir der Hautfarbe eine Bedeutung beimessen.

Wenn [der Körper] keine Haut hätte, wer würde ihn dann schön und attraktiv finden? Wer würde ihn lieben, mögen, danach verlangen? Da wäre nur Abscheu und Ernüchterung, keinerlei Verlangen. Gäbe es keine Haut als äußere Hülle, könnten auch Fleisch, Sehnen und die anderen Körperteile nicht mehr an ihrem Platz sein, sie könnten nicht mehr funktionieren. Deshalb gilt die Haut als etwas so Wichtiges. Wir können nur

aufgrund von Haut existieren. Faszination an Schönheit und Attraktivität kann nur entstehen, weil es Haut gibt. Deshalb lehrt ein Upajjhāya nur bis zur Haut als Schlusspunkt.

Falls wir uns zur Kontemplation [der Haut] entschließen, bis wir das Faulige, das Verwesende daran sehen, entsteht ein inneres Bild der Nicht-Schönheit, das Asubhanimitta. Wenn es sich mit Gewissheit manifestiert, werden wir die Wahrheitsnatur von Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbst sehen und dadurch die Faszination an Schönheit und Attraktivität aufheben können, die wir als so untrennbar mit der Haut verbunden angenommen hatten und nun nicht mehr so betrachten. Und wir empfinden dann keine Zuneigung und kein Ersehnen mehr, weil wir wirklichkeitsgemäß erkennen.

Wenn wir die Belehrung durch den Upajjhāya beherzigen und nicht nachlässig sind, werden wir die Wahrheit sehen. Falls wir die Belehrung durch den Upajjhāya nicht beherzigen, werden wir unsere eigene Verblendung nicht auflösen können und den *Rajanīyārammaṇā*, den verlockenden Sinnesobjekten in die Falle gehen. Wir werden im Daseinskreislauf stecken bleiben.

Somit haben wir mit der Belehrung, die uns der Upajjhāya am Ordinationstag gegeben hat, bereits eine wahre und gute Belehrung erhalten. Wir müssen nach keinem anderen Weg Ausschau halten. Falls wir dennoch daran zweifeln und danach trachten, noch einem anderen Weg zu folgen, dann kann man uns als verirrt und verwirrt bezeichnen. Wenn wir uns nicht verirrt hätten, warum sollten wir uns denn dann noch auf die Suche machen? Wer sich nicht verirrt hat, sucht nicht mehr. Wer sich verirrt hat, muss suchen. Je mehr man sucht, desto weiter kommt man vom Weg ab. Wer nicht sucht, sondern das zur Kontemplation hernimmt, was bereits vorhanden ist, wird klar und wirklichkeitsgemäß sehen: das ursprüngliche Dhamma, frei vom Joch der Triebe.

Der springende Punkt bei diesem Thema: Es liegt nicht im Ermessen der Upajjhāyas, die sich das etwa ausgedacht haben und nun die Ordinanden nach eigenem Gutdünken belehren. Es stammt vielmehr vom Wort des Buddha selbst her, der verfügt hat, dass ein Upajjhāya einen Neuordinierten belehren soll, dass er ihm ein persönliches Meditationsobjekt geben soll. Andernfalls wäre das mit dem Gang ins Mönchsleben nicht vereinbar, bei dem man Haus, Hof und Familie hinter sich lässt, um sich der Entsagung zu widmen, mit der Erlösung als Ziel. So eine [unvollständige]

Ordination wäre eine Pseudo-Ordination. Nachdem der Erhabene Buddha das verfügt hatte, hielten alle Upajjhāyas diese Tradition bis zum heutigen Tag aufrecht.

Die Upajjhāyas lehren nichts Falsches, sondern das Wahre und wirklich Echte. Es liegt nur an den Ordinanden selbst, wenn sie sich nach Erhalt dieser Belehrung nicht entsprechend aufraffen, wenn sie, in Nachlässigkeit versunken, von sich selbst betört sind. Was die Bedeutung dieses Themas betrifft, bestätigen kundige Menschen mit Bestimmtheit: Das ist der wahre *Visuddhimagga*, der korrekte Weg zur Läuterung.

2. (19) Zum Thema Ethik

Sīlaṃ silā viya.

Sīla, Ethik, also das Gewohnte oder Normalität, lässt sich mit Felsgestein vergleichen, mit etwas Gewichtigem, dem Kernmaterial der Erde. Egal, in welcher Stärke Stürme darüber hinweg fegen, es gibt doch keinerlei Zittern und Beben. Aber wenn wir Ethik lediglich für ein Konzept halten, verdummen wir uns selbst damit. Wir müssen wissen: Wo befindet sich jene Ethik? Was ist ihr Wesen? Was genau ist eigentlich Ethik? Wer ist es, der sie befolgt? Wenn wir wissen, wer es ist, der sie befolgt, wissen wir zugleich, dass dieser die Verkörperung von Ethik ist. Wenn wir das Thema Ethik nicht verstehen, werden wir so töricht sein, Ethik lediglich als Äußerlichkeit zu betrachten. Und schon machen wir uns auf die Suche, greifen hier und da etwas auf, bitten hier und da [formal um die Ethikregeln], damit wir Ethik haben.

Wenn wir noch mit Suchen und Bitten beschäftigt sind, dann haben wir doch nicht etwa Ethik verpasst, oder? Es ist doch nicht etwa *sīlabbataparāmāsa**, wenn wir Äußerlichkeiten ergreifen, befummeln, begrapschen, oder? *Idaṃ saccābhinivesadiṭṭhi*, [dies ist eine Sichtweise, beruhend auf dem Hängen an Wahrheit,] wenn man die eigene Dummheit als etwas Wahres, Beständiges, Echtes betrachtet.

Wer nicht verwirrt ist, ist natürlich auch nicht mit Bitten und Suchen beschäftigt, weil er schon verstanden hat, dass Ethik in einem selbst steckt. Wenn man Verfehlungen begeht, ist man ebenfalls selbst dafür verantwortlich. Wie es heißt:

Cetanā'haṃ bhikkhave sīlaṃ vadāmi.
Cetanā, die Absicht, ist das Wesen der Ethik.[159]

Was ist Cetanā, Absicht? Wir müssen das Wort noch weiter übertragen, um seine Essenz zu erfassen. Wir müssen das *e* gegen ein *i* tauschen und ein *t* einfügen [und so weiter] und dann heißt es *Citta*, der Geist, das Herz. Wenn jemand keinen Geist hat, kann man nicht von einer Person sprechen. Wenn man nur einen Körper hat, könnte man dann irgendetwas bewerkstelligen? Körper und Geist sind voneinander abhängig.

Wenn der Geist nicht ethisch ist, begeht der Körper Übertretungen verschiedener Art. Daher lässt sich sagen: Ethik ist aus einem Guss, alles weitere betrifft lediglich die Verfehlungen, die es zu vermeiden gilt – die fünf Verfehlungen, die acht Verfehlungen, die zehn Verfehlungen, die 227 Verfehlungen. Wenn wir die verschiedenen Arten von Verfehlungen nicht zulassen, gelingt es uns, diese Ethik aus einem Guss aufrechtzuerhalten. In dem Maße, in dem es uns gelingt, uns nur um diesen einen Geist zu kümmern, sind wir frei von Verfehlungen und werden in dieser Normalität stehen, klar, sauber, ohne Schwanken. Dann ist es keine Sache des verirrten Suchens und Bittens mehr.

Wer sucht und bittet, muss wohl im Leid stecken. Es gibt nichts zu suchen und zu erbitten. Immer wieder bitten die Leute um Ethik – formal mit „yācāmi" und so weiter – aber je mehr sie darum bitten, desto mehr mangelt es ihnen daran, desto mehr verarmen sie. Wir haben doch schon alles, es ist doch schon alles komplett vorhanden: Körper und Geist. Den materiellen Körper haben wir von unseren Eltern bekommen, einen Geist haben wir auch schon, so dass sich sagen lässt: Was zu uns gehört, liegt vollständig bereit. Also, dann machen wir das zu Ethik! Nicht nötig zu sagen, Ethik befinde sich hier oder da, sei zu dieser oder jener Zeit zu bekommen. Ethik ist genau hier in uns schon vorhanden. Sie ist *akāliko*, das Befolgen ist nicht zeitabhängig. Das Ergebnis ist ebenfalls nicht zeitabhängig.

Zu diesem Punkt lässt sich noch ein weiterer Beweis anführen, der auf die Zeit des Buddha zurückgeht. Egal, ob es sich um die Fünfergruppe handelte, den Ehrwürdigen Yasa und seine Eltern, seine frühere Ehefrau, die Gruppe um Bhadda, die Filzhaarasketen samt Gefolge, König Bimbisāra, die zwölffache königliche Gefolgschaft usw. – bevor sie einem Lehrvortrag zuhörten [erbaten sie nicht erst die Ethikregeln]. Der Buddha fing sofort mit dem Vortrag an. Warum erreichten sie alle Pfad und

Frucht? Wo kam ihre Ethik her, ihre Sammlung und Weisheit? Es ist nicht ersichtlich, dass der Buddha ihnen je gesagt hätte, sie sollten ihn um Ethik, Sammlung, Weisheit bitten. Als sie den Geschmack des Dhammavortrags gekostet hatten, entstanden Ethik, Sammlung und Weisheit von selbst in ihnen. Da fand kein Bitten statt und auch keine Übergabe der zusammentreffenden Pfadfaktoren. Keiner pickte etwas heraus und keiner reichte etwas an andere weiter.

Dieser eine Geist ist Ethik, ist Sammlung, ist Weisheit. Also wollen wir bei der Ethik nicht in die Irre gehen, damit wir echte, wahre, verantwortliche Menschen werden.

3. (20) Zur Ethik der Zügelung durch den Pāṭimokkha

Die fünf Bücher des Vinaya lassen sich auf die Verkündung des Pāṭimokkha vereinfachen. Wenn wir nicht korrekt nach dem Vinaya praktizieren, können wir natürlich nicht hinübergelangen. Wer bereits korrekt nach dem Vinaya praktiziert hat: *Mokkha*, Erlösung. Man sagt, [der Pāṭimokkha] sei der Weg zum Entkommen aus der Daseinsrunde.

Dieser Pāṭimokkha findet darüber hinaus auch Eingang in den Läuterungsweg, den Visuddhimagga[160], als „Ethik der Zügelung durch den Pāṭimokkha" innerhalb des ethischen Erklärungssystems.

Dieses ethische Erklärungssystem bezieht sich auf verschiedene Themen der Ethik, nämlich die Ethik der Zügelung durch den Pāṭimokkha, die Ethik der Sinneszügelung, die Ethik in Bezug auf die Bedarfsgegenstände, die Ethik der Reinheit der Lebensweise. Was die Schriften der beiden anderen Erklärungssysteme betrifft – zu Sammlung und Weisheit – so lassen sich alle drei Schriftsammlungen des Visuddhimagga zu den acht Teilen des Pfades zusammenfassen. Dieser achtfache Pfad lässt sich auf die dreifache Schulung vereinfachen: Ethik, Sammlung, Weisheit.

Wo wir gerade über den Pfad sprechen: Die Anstrengung, es immer wieder zu versuchen, die Praxis der Selbstverbesserung, dies wird Fortschreiten auf dem Pfad genannt. Die vier Grundlagen der Achtsamkeit werden ebenfalls als Pfad bezeichnet. Auch die vier edlen Wahrheiten werden noch Pfad genannt, weil sie eine Aktivität sind, mit der man sich noch beschäftigt, weil da noch Fortbewegung stattfindet. Wie es in dem Ausspruch heißt:

Saccānaṃ caturo padā – khīnāsavā jutimanto, te loke parinibbutā[161].

Füße sind zum Gehen da, und zu diesem Zweck müssen wir alle vorhandenen Füße benutzen. Folglich sind alle vier Wahrheiten noch eine Aktivität, eine Vorgehensweise, ein Mittel, das uns bis zur Läuterung bringt. Wo befindet sich jene Läuterung? Wo befindet sich wohl die Wahrheit vom Pfad? Genau dort muss auch die Läuterung sein! Die Wahrheit vom Pfad ist nirgendwo anders. *Mano* ist die Hauptgrundlage, die Hauptursache. Also muss sich Läuterung genau in unserem Geist hier befinden. Fortschritt auf dem Weg muss hier bewirkt werden. Nicht nötig, anderswo zu suchen. Anderswo zu suchen, bedeutet, noch verirrt zu sein. Warum denn woanders suchen? Wer nicht verirrt ist, muss nicht nach einem anderen Weg suchen, braucht niemand anderen, um zu suchen. Ethik ist in uns vorhanden, auch Sammlung ist in uns vorhanden, auch Weisheit ist in uns vorhanden. Wie es beispielsweise im Pāli heißt:

Cetanā'haṃ bhikkhave sīlaṃ vadāmi. [s.o.]

Da sind nur Körper und Geist, die sich ethisch verhalten können. Wenn wir keinen Körper mit einem Geist haben, was könnte man dann hernehmen, um von Ethik zu sprechen? In diesem Wort *Cetanā* müssen wir das *e* zusammendrücken, damit es zu *i* wird[162], den Konsonanten *t* einfügen [und so weiter], damit wir *Citta* sagen können. Das ist das Herz, der Geist. Der Geist ist derjenige, der an Zurückhaltung denkt, der sich vorsieht, aufpasst. Er ist derjenige, der den Pfad praktiziert und die Frucht ermöglicht. Als der Buddha und seine triebversiegten Schüler sich bis zur völligen Freiheit von allen Herzenstrübungen läutern konnten, hatten sie ebenfalls sowohl Körper als auch Geist zur Verfügung. Als sie Pfad und Frucht entstehen ließen, waren sie der Ort des Geschehens (nämlich in Körper und Geist).

Also lässt sich sagen: Der Pfad befindet sich genau in uns selbst. Wenn wir Fortschritte machen wollen, egal ob nun in *Samatha** oder Vipassanā, dürfen wir nicht vor diesem Körper samt Geist davonlaufen, dürfen [das Herz] nicht nach außen schicken, sondern lassen es in unserem eigenen Inneren kontemplieren, damit es *opanayiko* wird, nach innen führend. Selbst wenn es äußere Dinge gibt, zum Beispiel Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker, Berührungsobjekte, dürfen wir [das Herz] nicht nach außen schicken und zum äußeren Objekt machen, sondern müssen uns vornehmen, [mit den Objekten] nach innen zu kommen und sie vergleichend neben unser eigenes Inneres zu stellen.

Paccattaṃ veditabbo viññūhi.[163] Wenn wir wissen wollen, müssen wir für uns selbst wissen. Wissen steckt in uns selbst, wir empfangen Wissen nicht von außen. Es entsteht abhängig von uns selbst, es ist abhängig von uns selbst vorhanden. Wir haben es nirgendwo sonst erworben. Niemand hat es uns gegeben. Wir haben es von niemandem erbeten. Also kann man sagen: *Ñāṇadassanaṃ suvisuddhaṃ ahosi* – es ist Wissen und Schauung, die wahrhaft geläutert sind.[164]

4. (21) Befreiung nach den Prinzipien des Dhamma

Es ist nicht der Fall, dass der Erhabene Befreiung durch weise Kontemplation innerhalb eines einzigen Tages erlangt hätte. Er kontemplierte schon seit der Zeit, als er noch zu Hause lebte, schon viele Jahre lang, gerechnet ab seiner Salbung zum König. Die Königsfamilie ernannte ihn zum Familienvorstand und zum Oberhaupt, das regierte und sich um die Bevölkerung kümmerte. Unter diesen Umständen konnte er natürlich nicht selbstgefällig ausruhen. Es war erforderlich, dass er alle Belange mit Weisheit kontemplierte. Beim Regieren und Führen der Bevölkerung musste er stets alles mit Umsicht bedenken. Ohne Nachdenken hätte er keine Weisheit erlangt. Daher konnte er Haus, Stadt und Land zu deren Wohlergehen regieren, auch wenn er Amt und Würden später nicht beibehalten konnte.

Als er fortwährend über seine Situation und die Situation anderer Menschen nachdachte, entstand in ihm die Weisheit der Abwendung: „Unsere Regierungsgewalt erstreckt sich nur auf Haushalt und Politik. Was Geburt, Alter, Krankheit und Tod betrifft, können wir überhaupt nichts ausrichten. Wir können den Wesen nicht befehlen, nicht geboren zu werden. Und sind sie erst geboren, können wir sie nicht dazu zwingen, nicht zu altern. Wir können ihnen nicht auferlegen, nicht krank, siech, unwohl zu werden. Wir können ihnen nicht auftragen, nicht zu sterben. Wir haben keine Gewalt über Alter, Krankheit und Tod anderer Leute, ja, nicht einmal bei uns selbst!“

Er kontemplierte dies *anuloma* und *paṭiloma*, vorwärts und rückwärts. Je mehr er kontemplierte, desto mehr Ergriffenheit entstand, desto mehr sank das königliche Herz in Hinblick auf das weitere Leben als Regierender, als König. Wozu sollte das Leben zu Hause mit all seinen Annehmlichkeiten gut sein? Er war jemand mit begrenzter Macht, begrenzten Mitteln, die ihm keine Gewalt über Geburt, Alter, Krankheit und Tod verleihen konnten, ihn nicht davon freikaufen konnten, ihn nicht davor

schützen konnten. Also überlegte er weiter: „Wie stellen wir es an, um einen Ausweg aus Geburt, Alter, Krankheit und Tod zu finden?“ Und dann fiel ihm ein Gleichnis ein: „Wenn es Heiß gibt, gibt es auch Kalt als Gegenspieler oder wenn es Dunkel gibt, gibt es auch Hell als Gegenspieler. Wenn es also Geburt, Alter, Krankheit und Tod gibt, dann müsste es doch irgendwie auch eine Möglichkeit geben, nicht geboren zu werden, nicht zu altern, nicht krank zu werden und nicht zu sterben!“ Also überlegte er, wie ein Ausweg aus Geburt, Alter, Krankheit und Tod zu finden sei, aber er dachte: „Das Überwinden von Geburt, Alter, Krankheit und Tod ist von uns, die wir solcherart zu Hause leben, wohl nicht zu schaffen, weil das Hausleben so überaus beengend ist. Es bleibt uns nur die Flucht vor der Königswürde in die Hauslosigkeit, damit wir es schaffen können.“

Nachdem er so nachgedacht hatte, begab es sich eines Nachts, dass ihn seine zahlreichen Haremsdamen mit allerlei Lustbarkeiten versorgten und verwöhnten. Während sie noch damit beschäftigt waren, schlief er ein. Kurz vor der Zeit zum Aufstehen hatten sich auch all seine Haremsdamen schlafen gelegt, aber die Lichter waren noch an. Als seine Lustbarkeitsdamen alle schliefen, wachte er zufällig auf. Durch die Kraft seiner unablässigen Kontemplation schaltete sein königliches Herz für einen Moment um. Ein Uggahanimitta erschien. Er öffnete die königlichen Augen und warf einen Blick auf die Gruppe der Haremsdamen, die dort schliefen. Sie erschienen ihm alle als Asubhagestalten, wie frische Leichen auf dem Verbrennungsplatz. So entstand ein unwiderstehliches Gefühl der Dringlichkeit in ihm. Da dachte er bei sich: „Der Ort, an dem wir weilen – wie könnte man ihn nur einen Ort der Lustbarkeit nennen! All diese Leute sind in Wirklichkeit allesamt nichts als Leichen auf dem Verbrennungsplatz. Warum sollten wir noch hierbleiben? Wir müssen auf der Stelle in die Hauslosigkeit ziehen!“

Also zog er sein Gewand an und nahm das Krummschwert zur Hand. Dann rief er nach seinem Adjudanten Channa, der sein Wagenlenker war. Er trug ihm auf, das Pferd zu holen und ihn aus der Stadt zu bringen. Als Channa das Pferd brachte, saß er auf. Channa führte ihn – auf seiner Flucht aus der Stadt, von der ja keiner wissen sollte. Bei Tagesanbruch erreichten sie den Fluss Anomānadī. Nach der Überquerung des Flusses legte er seinen Schmuck und sein Obergewand ab. Er gab Channa seinen gesamten Schmuck und befahl ihm, mit seinem königlichen Pferd in die Stadt zurückzukehren. Er selbst nahm das königliche Krummschwert und

schnitt damit den königlichen Haarknoten und Bart ab. Somit vollzog er eigenständig den Gang in die Hauslosigkeit.

Nun, da er ein Hausloser war, suchte er zunächst einmal nach einer Ausbildung, das heißt, er hielt sich zum Lernen in den Samnaks der Asketen Āḷāra und Udaka auf. Als sich seine Erwartungen nicht erfüllten, war er fortan auf sich selbst gestellt. Er zog in einen Waldgürtel in der Nähe des Flusses Nerañjarā, im Bezirk der Garnisonsstadt Uruvelā. Die Fünfergruppe ging mit ihm mit. Er gab sich den Anstrengungen härtester Schmerzensaskese bis zur Bewusstlosigkeit hin und war bereit, den Tod in Kauf zu nehmen. Dennoch blieb er erfolglos. Als er wieder bei Sinnen war, kontemplierte er noch einmal: „So wie wir uns angestrengt haben, haben wir lediglich den Körper gequält. Das allein ist nicht angemessen, weil Geist und Körper voneinander abhängig sind. Wenn wir keinen Körper hätten, womit wollten wir uns dann unseren Bemühungen widmen? Wenn wir keinen Geist hätten, könnte dieser Körper nichts bewirken."

In der Folgezeit kümmerte er sich wieder um seinen Körper, um ausreichend zu Kräften zu kommen. Da begab es sich, dass ihn alle fünf Gefährten der Fünfergruppe gleichzeitig verließen. Als ihn die Fünfergruppe verlassen hatte, weilte er in Abgeschiedenheit, einsam und allein, nicht mehr davon abhängig, irgendjemanden bei sich zu haben. Also beschleunigte er seine Kontemplation mit voller Kraft. Am Vollmondtag des sechsten Monats im Jahr des Hahnes erhielt er morgens den Honigmilchreis der jungen Frau Sujātā. Nachdem er ihn verzehrt hatte, ruhte er sich in jenem Waldgürtel aus. Gegen Abend machte er sich auf den Weg und traf den Brahmanen Sotthiya, der ihm sieben Handvoll Cogongras[165] offerierte. Er nahm es in Empfang und bereitete sich daraus einen Sitzplatz unter einem Pferdekutscherbaum. Mit dem Antlitz gen Osten gewandt, mit dem Rücken zu jenem Baum, nahm er eine vollendete Sitzhaltung ein und fest entschlossen fasste er sich ein königliches Herz. Darin verankerte er das Gelöbnis: „Wir werden nicht von diesem Sitz aufstehen, solange wir nicht volles Erwachen erlangt haben, selbst wenn dabei das Blut vertrocknet und das Fleisch verfault und nur noch Haut und Knochen übrig bleiben, ganz egal!"

Danach praktizierte er Geistesruhe und Einsichtsweisheit. Auf der Anfangsstufe nahm er Ānāpānassati als Meditationsobjekt. In eben dieser Anfangsphase läuterte er sich völlig von den Hindernissen. Er war dabei tausendfach mit der Gewalt der Gefühle samt der gedanklichen Aus-

uferung konfrontiert. Wenn man dafür das Wort Māra verwenden will, dann bezieht sich das auf die Horde der Khandhamāras, den Fürsten des Todes, und die Kilesamāras, die ihn bestürmten. Aber sein Gelöbnis, seine feste Entschlossenheit blieben unerschütterlich, seine Achtsamkeit und Weisheit blieben einsatzbereit. Also machte er sich daran, jene Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Verzückung, Stille und Sammlung stiegen in ihm auf. Daher kann man sagen, er besiegte den Oberkönig Nachtmahr[166], den Herrn der Unterwelt, in jener Phase der ersten Nachtwache.

Als er in dieser Phase aus der Sammlung heraustrat, entstand das Wissen der Erinnerung an frühere Leben. Während er das betrachtete, war kein Endpunkt zu sehen. Deshalb richtete er den Geist gegen den Strom und begann, das zu kontemplieren, was von Geburt zu Geburt führt. Er kontemplierte hin und her, und dann trat sein Geist erneut in *Bhavaṅga* ein. Als er aus Bhavaṅga heraustrat, erschien das Wissen vom Abscheiden und Wiedererscheinen in der zweiten Nachtwache, also der mittleren Nachtwache. Er kontemplierte mit Hilfe dieses subtilen Wissens, aber noch immer war kein Enden in Sicht. Also richtete er den Geist gegen den Strom und dachte über das nach, was Dasein mit sich bringt. Er kontemplierte hin und her, über abhängiges Entstehen und den Bedingungszusammenhang, bis sein Geist Ernüchterung und Ergriffenheit in vollem Umfang hervorbrachte. Und er tauchte in Bhavaṅga ab, bis zum ursprünglichen Dhamma, Ṭhitidhamma, bis zur Wirklichkeit der Dinge, Bhūtadhamma.

Als sich sein Geist in dieser Phase wieder zurückzog, wandte er sich auf der Stelle dem Abschneiden zu. Dann verkündete er das Wissen von der Vernichtung der Triebe. Er wusste, dass sein Geist den Trieben ein Ende gemacht hatte, dass er Māras Schlingen entkommen war, dass es für ihn keine Geburt, kein Altern, keine Krankheit, keinen Tod gab, dass er dem Leiden entkommen war. Er hatte höchstes, vollkommenes Glück inne, friedvolles Verweilen, Aufhören, Befreiung, Nibbāna. So ist es.

5. (22) Wundersame, erstaunliche Dinge

Als der Erhabene, unser Höchster Lehrer, noch Prinz Siddhattha war, der sich der Königswürde erfreute, kontemplierte er die vierfache Vision[167], was ihn dazu bestimmte, hinauszuziehen in die Große Entsagung. Er trat den Gang in die Hauslosigkeit an, vollzog ihn dort am Ufer des Flusses Anomānadī. Die Bedarfsgegenstände eines Samaṇa kamen von selbst her-

bei, sie trieben von selbst heran und bekleideten ihn. So trat er in den Stand eines Hauslosen ein. Sein äußeres Erscheinungsbild als Samaṇa wurde durch ein Wunder vollständig, bewirkt durch seine eigenen Verdienste, also etwas Erstaunliches. So etwas hatte es vorher noch nie gegeben, so etwas hatte man noch nie gesehen. Es war ein Anlass, der sein Herz in Erstaunen versetzte.

Er gab nicht nach in seinen Bemühungen, das höchste, vollkommene Erwachen zu erlangen. Auf dem Gebiet der Meditation ließ er ohne Unterbrechung sechs Jahre lang nicht locker. Er erwachte korrekt zur Wahrheit, zum Wahren. Und das war ein noch stärkerer Anlass zu seinem noch größeren Erstaunen über das Dhamma, zu dem er erwacht war.

Auch in der Gruppe seiner ersten Schüler ergaben sich Anlässe zum Staunen, zum Beispiel bei der Fünfergruppe oder beim Ehrwürdigen Yasa und seinen Freunden oder bei den anderen Schülern, die „Ehibhikkhus" waren. Nachdem sie einen Lehrvortrag vom Höchsten Lehrer gehört hatten, erlangten sie Pfad und Frucht und baten ihn darum, in die Hauslosigkeit ziehen zu dürfen, sie baten um Ordination. Er streckte die Hand aus und äußerte die Worte: „*Ehi bhikkhu*, komm, sei ein Bhikkhu, unser Dhammavinaya ist wohl verkündet." Nur so viel, und schon waren sie fertige Bhikkhus in der Buddhalehre. Die achtfachen Requisiten trieben herbei und bedeckten den Körper, so dass sie den Stand des Hauslosen und das Erscheinungsbild eines Samaṇa erlangten. Sie waren von wirklich erstaunlicher und inspirierender Erscheinung.

Jene Schüler waren auch selbst erstaunt – über das Dhamma; etwas, das sie noch nicht gewusst, noch nie gehört hatten und das durch die Kraft ihrer Verdienste und die Macht der Sprache bewirkt wurde – ein übernatürliches Wunder des Höchsten Lehrers. Wie hätten sie da in ihr altes Zuhause zurückkehren können? Sie hatten ja das alte Hausleben hinter sich gelassen und waren erstaunt über das Dhamma, das sie bereits selbst kennengelernt, selbst gesehen hatten. Und die Requisiten, die ihren Körper bedeckten, waren Fetzenroben der ernsthaften Sorte.

In der Folgezeit verkündeten sie die Buddhalehre. Es gab Menschen voll Vertrauen und Inspiration, die auf Ordination erpicht waren. Der Erhabene erlaubte seinen Schülern, volle Ordination als *Tisaraṇagamanūpasampadā* zu geben, die durch die dreifache Zufluchtnahme vollzogen war, das heißt, durch die bloße Ausrichtung auf Buddha, Dhamma, Saṅgha, und die dennoch voll gültigen Bhikkhustatus ergab.

In der Folgezeit sah der Erhabene Umstände voraus, die weit in der Zukunft lagen. Er gewährte der Saṅgha zahlenmäßige Größe. Er verfügte *Ñatti-catutthakamma-upasampadā* als Vorgehensweise, der wir, die Praktizierenden, bis zum heutigen Tag folgen, wenn wir zu einer Ordination in der Buddhalehre zusammenkommen. Wenn wir uns ausschließlich auf den Höchsten Lehrer zusammen mit Dhamma und Saṅgha ausrichten und uns dann anstrengen, bemühen, einsetzen ohne nachzugeben, dann sollten wir gewiss einiges an Erstaunen über Dhammavinaya ernten, viel oder wenig, je nach unseren spirituellen Tugenden und unserem Potenzial aus früheren Leben. Da besteht gar kein Zweifel.

6. (23) Über Potenzial

Heilsames Potenzial, unheilsames Potenzial, unentschiedenes Potenzial.

Die Veranlagung der Wesen, ihr Charakter, wird unterschiedlich mitgebracht, nämlich: gut, schlecht und mittel. Ihr Potenzial steht in Relation zum Charakter, das heißt, es gibt überproportional gutes Potenzial, Potenzial, das dem eigenen Wesen entspricht, und Potenzial, das schlecht ist und zu Verfall führt.

Manche Menschen haben bereits hervorragendes Potenzial zum Guten erworben, aber wenn sie sich mit Toren abgeben, könnte ihr Potenzial dem eines Toren gleich werden. Manche Menschen haben ein noch schwaches Potenzial, aber wenn sie mit weisen Menschen Umgang haben, verschiebt sich ihr Potenzial dementsprechend nach oben und wird zum Potenzial eines Weisen. Manche Menschen verkehren mit Freunden der mittleren Sorte – weder gut noch schlecht. Da gibt es zwar keinen Verlust, kein Degenerieren, aber ihr Potenzial reicht gerade mal eben für einen mittelmäßigen Platz aus.

Daher sollte man versuchen, mit weisen Menschen Umgang zu haben, um die Ebene des eigenen Potenzials Schritt für Schritt nach oben zu verschieben.

7. (24) Ein Dhammagespräch zur rechten Zeit ist der höchste Segen

Kālena dhammasākacchā etammaṅgalamuttamaṃ.

Rat suchen, Fragen stellen oder dem Dhamma aufmerksam zuhören, je nach Anlass und Gelegenheit – das hat der Höchste Lehrer als höchsten und erlesensten Segen und Fortschritt bezeichnet.

Wir alle hier in dieser Gruppe sind aus eigenem Antrieb hergekommen mit der Absicht zu studieren. Wir sind keiner Einladung oder Aufforderung gefolgt. Nun, da wir zum Studium und zur Praxis zusammengekommen sind, sollten wir uns wirklich einsetzen, wirklich praktizieren und dabei dem Vorbild des Höchsten Lehrers folgen und dem seiner triebversiegten Nachfolger, die vor uns praktiziert haben.

Zu Anfang sollten wir das Wahre kontemplieren, nämlich diese vier Wahrheiten – nichts als Geburt, Alter, Krankheit und Tod – mit denen schon all die Edlen vor uns praktiziert, geübt und kontempliert haben.

Unsere Geburt ist schon geboren, und zwar als dieser gegenwärtige Körper hier – nichts als eine Masse von Geburt, nicht wahr? Alter, Krankheit und Tod sind ebenfalls genau diese Masse. Wenn wir in den vier Körperstellungen kontemplieren, also auch bei der Gehmeditation oder beim achtsamen Stehen oder Liegen, wird sich der Geist im Samādhi sammeln. Geschieht dies nur ein wenig, dann handelt es sich um momentane Sammlung, das heißt, der Geist vertieft sich nur kurzfristig in Richtung Bhavaṅga und weicht dann wieder zurück.

Wenn du ohne zurückzuweichen kontemplierst, bis sich ein Uggahanimitta einstellt, egal ob innerlich oder äußerlich, dann kontempliere jenes Nimitta, bis der Geist das Nimitta loslässt, sich in Richtung Bhavaṅga vertieft, beträchtlich lange so verweilt und dann wieder herauskommt. Sammlung auf dieser Stufe nennt man angrenzende Sammlung. Du solltest jenes Nimitta immer weiter kontemplieren, bis sich der Geist in Richtung Bhavaṅga vertieft und in einen gefestigten Geisteszustand eintritt, in die volle Sammlung der ersten Vertiefung. Er erlangt Einspitzigkeit, bei der es nur noch ein einziges Objekt gibt.

Wenn der Geist wieder heraustritt, solltest du [das Nimitta] wieder und immer wieder kontemplieren, bis du es in der Folge als Paṭibhāganimitta vergrößern und analysieren kannst. Das heißt, kontempliere, wie

[der Körper] nach dem Tod sein wird. Er muss verwesen, zerfallen, bis nur noch das Skelett übrig bleibt. Betrachte dies sowohl innerlich, also den eigenen Körper, als auch äußerlich, also in Bezug auf den Körper anderer Menschen, indem du die verschiedenen Körperteile siehst: „Dies hier sind Haare ... Borsten ... Nägel ... Zähne ... Haut“ und so weiter. Wieviele kleine und große Sehnen gibt es da? Wieviele kleine und große Knochen? Führe dir dies klar und deutlich vor Augen. Lass [diese Ansammlung von Teilen] stehen, gehen, sitzen, liegen und dann in ihre elementaren Eigenschaften zerfallen, zu Erde werden, zu Wasser, Wind und Feuer, eben bis zum ursprünglichen Zustand.

Wenn du oft und viel auf diese Weise kontemplierst, innen wie außen, mit alten und mit frischen Leichen, mit Geiern und Hunden, die sich darum reißen, sie zu zerfleischen, dann wird Einsichtswissen entstehen, deinem Potenzial und deiner Veranlagung entsprechend. So ist es.

8. (25) Die Läuterung des Geistes

Sacitta-pariyodapanaṃ etaṃ buddhāna-sāsanaṃ.

Die Läuterung des eigenen Geistes ist das Befolgen der Lehre aller Buddhas.

Der Buddha, der Höchste Lehrer, hat nur über Körper, Sprache und Geist gelehrt. Er hat nichts anderes gelehrt. Er hat gelehrt, dass wir unser Herz schulen sollen. Wir sollen den Geist benutzen, um den Körper zu kontemplieren, was Achtsamkeitsgrundlage der Körperbetrachtung genannt wird. Wir sollen Achtsamkeit üben und mehren in einem Vorgang des Nachforschens, den man Wirklichkeitsergründung nennt. Wir sollen bis zur Genüge kontemplieren, und wenn die Kontemplation ausreicht, um zum Erwachensglied der Achtsamkeit zu werden, sammelt sich der Geist, er tritt von selbst in die Sammlung ein.

Auf einer Stufe des Samādhi, der momentanen Sammlung, vertieft sich der Geist für einen Moment in Richtung seiner festen Basis und ruht sich für kurze Zeit aus, ehe er wieder heraus kommt. In der angrenzenden Sammlung vertieft sich der Geist in Richtung Bhavaṅga, ruht sich dann schon etwas länger aus. Dann kommt er heraus und erfasst wissend ein Nimitta irgendeiner Art. Und schließlich kommt die volle Sammlung, die gefestigte Sammlung, bei der sich der Geist in Richtung Bhavaṅga vertieft, bis er an seiner stabilen Basis[168] ankommt, bei der Einspitzigkeit, dem Vor-

handensein eines einzigen Objekts. Er kommt zum Stillstand im Wissen um sich selbst. Der Geist weilt, indem er die fünf Faktoren der Vertiefung (*jhāna*) aufrecht erhält und aus ihnen besteht. Er tritt zunehmend in immer stillere und subtilere Zustände ein. Wenn wir den Geist auf solche Weise schulen, wird es Erhöhung des Geistes genannt. Wie es in den Pālitexten heißt:

Adhicitte ca āyogo etaṃ buddhāna-sāsanaṃ.

Sich der höheren Geistigkeit hingeben, ist die Praxis nach der Lehre der Höchsten Lehrer, der vollkommen erwachten Buddhas.

Eben diese Körperkontemplation ist das, was man Praxis nennt, die von allen Weisen, allen voran vom vollkommen erwachten Buddha, in vielen Aspekten und auf vielfältige Weise verkündet wurde. In der Lehrrede von den Großen Grundlagen der Achtsamkeit nennt er sie „Achtsamkeitsgrundlage der Körperbetrachtung". Bei den Wurzel-Meditationsobjekten nennt man sie Kesā/Haare, Lomā/Borsten, Nakhā/Nägel, Dantā/Zähne, Taco/Haut, so wie sie der Upajjhāya ganz zu Anfang lehrt, schon beim Gang in die Hauslosigkeit als Novize. Und in der Lehrrede vom Drehen des Rades der Lehre heißt es: *Jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, maraṇampi dukkhaṃ* – selbst Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Tod ist Leiden. So ist es.

Derzeit sind wir alle schon geboren, nicht wahr? Sobald eine Person ihre Praxis *opanayiko* gestaltet, nach innen wendet, die Kontemplation auf sich selbst anwendet, übt sie schon nicht verkehrt, weil Dhamma *akāliko* ist, zeitlos, immer vorhanden. Es ist *āloko*, ein gleißend helles Licht bei Tag und Nacht. Es gibt absolut nichts, wodurch es verdeckt werden könnte.

9. (26) Praxismethode für Menschen, die viel studiert haben

Leute, die Schrifttum und die Ordensdisziplin ausgiebig studiert haben, die viele Strategien auf Lager haben, mit weit verzweigten Zusammenhängen und Querverweisen – sobald sie sich auf den Weg der Geistesschulung machen, stellen sie fest, dass sich ihr Geist nicht besonders leicht sammelt. Sie sollten verstehen, dass sie ihr angelerntes Wissen erst einmal zurück ins Bücherregal stellen müssen, um dann den Wissenden, also diesen Geist hier zu schulen. Sie müssen Achtsamkeit bis zur Super-Achtsamkeit ausbilden, sie müssen Weisheit bis zur Super-Weisheit ausbilden. Sie müssen dafür sorgen, dass ihre Erkenntnis dem Super-Dünkel ihrer

Vorstellungen und Vorlieben gewachsen ist, der Dinge herauspickt und sortiert: „Dies ist dies, und das ist das. Dies ist Tag, und das ist Nacht, Monat, Jahr. Dies ist Himmel, und das ist Erde, und jenes ist der Weltenraum von Azimut bis Zodiak." Alles Mögliche, was die Macht der Gestaltungen, also die Beschaffenheit des Geistes, wenn er nach außen geht, bewertet: „Er, sie, es ist so und so."

Ist die Erkenntnis dem gewachsen, so spricht man von Ausrichtung auf das Erkennen von Leiden und seinem Ursprung. Wenn du das viel und oft übst und entfaltest, wenn die Erkenntnis ausreicht und rechtzeitig zur Stelle ist, wird sich dein Geist sammeln und vertiefen können. So eine Ausrichtung nennt man Entwicklung des Pfades. Sobald der Pfad ausreicht, muss man nicht mehr über das Aufhören [von Leiden] reden, wenn es dem Praktizierenden klar und deutlich selbst erscheint, weil Ethik vorhanden ist, weil Sammlung vorhanden ist, weil Weisheit vorhanden ist, in diesem Körper, dieser Sprache, diesem Geist.

Das wird *akāliko* genannt, etwas, das immer da ist, und *opanayiko*, wenn der Praktizierende das Vorhandene kontempliert. *Paccattaṃ*, also man weiß es für sich selbst, wenn man hergeht und diesen Körper als asubha, etwas Nicht-Schönes, kontempliert, der seiner Natur entsprechend verwest, verfault, in seine Grundelemente zerfällt.

Pubbesu bhūtesu dhammesu – im [Licht des] Dhamma, das seit Alters her besteht, gleißend hell bei Tag und bei Nacht, sollte ein Praktizierender und Kontemplierender das folgende Gleichnis für Form kennen: Wer ein Reisfeld bestellt, muss seine Arbeit im Erdboden verrichten, durch Dreck und Schlamm waten, von der Sonne versengt, vom Regen durchweicht, damit er Reiskörner zu Gesicht bekommt, geschälten Reis, gekochten Reis, und damit er ihn bis zur Sättigung und Genüge konsumieren kann. Und so wie der Reis ganz und gar von bereits vorhandenen Dingen herstammt, so verhält es sich auch mit jedem Praktizierenden, weil Ethik, Sammlung und Weisheit bereits in Körper, Sprache und Geist bei jedem Einzelnen [zur Entfaltung] vorhanden sind.

10. (27) Praxis ist immer und überall

Wie die [richtige] Praxisform für all die vielen Praktizierenden sein sollte – da gibt es gar kein Problem: *Opanayiko* – wir müssen den Geist nach innen bringen, um Körper, Sprache und Geist zu kontemplieren, und zwar als

akāliko, etwas, das stets vorhanden ist, *āloko*, gleißend hell bei Tag und bei Nacht, und *paccattaṃ veditabbo viññūhi* – etwas, das die Weisen, voran der Buddha und all die edlen Nachfolger, für sich selbst klar erkannten, nachdem sie in sich gegangen waren und das gegenwärtig Vorhandene kontempliert hatten. Dies dient uns als Richtschnur, von der man nicht sagen kann, sie habe nur zu dieser oder jener Zeit Gültigkeit. Sie ist jederzeit, zu jeder Gelegenheit gültig!

Ein Praktizierender weiß das natürlich für sich selbst. Ob Falsch oder Richtig, wir erkennen es in unserem eigenen Wesen. Wie gut oder schlecht auch immer, uns selbst kennen wir besser als jeder andere, solange wir beharrlich kontemplieren, ohne nachlässig oder selbstzufrieden zu werden.

Als Beispiel mag uns da die Geschichte der 16 brahmanischen Studenten dienen, Schüler des Brahmanen Bāvarī. Sie alle praktizierten Jhāna mit Hilfe von Kasiṇa*s* und blieben bei den Vertiefungen der Form und der Formlosigkeit stecken. Also brachte der Höchste Lehrer ihnen bei, das zu kontemplieren, was in ihnen bereits vorhanden war, es mit Weisheit klar zu erfassen. Er ließ sie erkennen: Sinnesdasein liegt unterhalb, formloses Dasein liegt oberhalb, Formdasein liegt in der Mitte. Dann ließ er sie neu ansetzen und erkennen: Vergangenheit liegt unterhalb, Zukunft liegt oberhalb, Gegenwart ist mitten mit uns. Dann brachte er sie dazu, dass sie nach innen gingen, weiter in sich selbst nachforschten. Er ließ sie erkennen: *Uddhaṃ adho tiriyañcāpi majjhe* – unterhalb des Scheitelhaars, oberhalb der Fußsohlen, das Mittelteil quer dazwischen. Sie kontemplierten auf diese Weise – *paccattaṃ* – bis also das Wissen klar und deutlich in ihrem eigenen Inneren aufstieg. All ihr Zweifel über die Praxis war beendet. Nicht mehr nötig, dass sie sich aufmachten, um unter Schwierigkeiten anderswo zu suchen.

11. (28) Jederzeit Dhamma hören

Wir Praktizierenden sollten geschickte Mittel der Weisheit einsetzen, um jederzeit einen Dhammavortrag zu hören, selbst wenn wir alleine sind, das heißt, wir sollten uns auf das Nach-innen-Horchen stützen. Wir sollten Dhamma bei Tag und bei Nacht kontemplieren.

Auge, Ohr, Nase, Zunge und Körper sind als materielle Dinge gegenwärtig erfahrbar. Formen, Klänge, Gerüche, Geschmäcker, Berührungsobjekte sind stets gegenwärtig erfahrbar, im Sehen, Hören, Riechen,

Schmecken und Tasten. Und was ist mit dem Herzen? Es ist ebenfalls gegenwärtig. Denken, Sinnen, Fühlen in den verschiedenen Geisteszuständen, guten wie schlechten, ist ebenfalls gegenwärtig. Aufstieg und Verfall, innen wie außen, sind ebenfalls gegenwärtig. Die Natur, die nach ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten gegenwärtig ist, enthüllt die Wahrheit, nämlich Unbeständigkeit, Leidhaftigkeit, Nicht-Selbstheit, und lässt sie jederzeit erfahrbar sein. Wenn etwa ein Blatt gelb wird und vom Baum fällt, lässt dies die Unbeständigkeit sichtbar werden. Zum Beispiel.

Wenn wir Praktizierenden mit Achtsamkeit und Weisheit kontemplieren, dieses Mittel ständig einsetzen, dann kann man sagen, dass wir jederzeit Dhamma hören, bei Tag und bei Nacht. So ist es.

12. (29) Dinge, die zu durchschauen sind

Ausrichtung auf Dhamma, Kontemplation von Dhamma nennt man *parikamma*[169]. Der Geist, der sich bei der Ausrichtung auf Dhamma, bei der Kontemplation, ein Herz fasst und voll einsetzt, wird Gewissheit in Bezug auf das kontemplierte Dhamma erlangen, dass es Hand und Fuß hat, vernünftig ist. Dann wird der Geist zur Ruhe kommen, sich sammeln, sich in Richtung Bhavaṅga vertiefen und dies für kurze Zeit beibehalten, ehe er wieder heraustritt. Die Geistesruhe auf dieser Stufe nennt man vorbereitende Sammlung, *Parikammasamādhi* oder zeitweilige Sammlung, Khaṇikasamādhi.

Es erfolgt wieder Ausrichtung auf Dhamma, Kontemplation, der Geist kommt dann zur Ruhe, sammelt und vertieft sich in Richtung Bhavaṅga. Er tritt in einen gefestigten Zustand ein und erhält diesen schon etwas länger aufrecht. Dann kommt er wieder heraus, weiß und sieht Nicht-Schönheit, die sich vor ihm manifestiert. Die Geistesruhe auf dieser Stufe nennt man angrenzende Sammlung, Upacārasamādhi.

Abermals erfolgt Ausrichtung und Kontemplation von Dhamma, und zwar in Form eines Asubhanimittas, das vor dem geistigen Auge erscheint – genannt Uggahanimitta – bis die Kontemplation ausreicht. Der Geist lässt das Nimitta dann vollständig los, kommt zur Ruhe, sammelt und vertieft sich in Richtung Bhavaṅga, erlangt einen gefestigten Zustand und hält ihn lange aufrecht. Das ist Einspitzigkeit, bei der es nur noch ein einziges Objekt gibt, unerschütterliche Ruhe und Stille. Achtsamkeit ist gegenwärtig, die weiß, dass der Geist an einem Ort ohne Schwanken und Beben,

ohne Kommen und Gehen weilt. Die Geistesruhe auf dieser Stufe nennt man gefestigte Sammlung, Appanāsamādhi.

Die Nimittas, die einem Menschen erscheinen, der die Entfaltung von Sammlung in besagter Abfolge ausübt, werden in entsprechender Reihenfolge als Parikammanimitta, Uggahanimitta und Paṭibhāganimitta bezeichnet.

Übrigens, für Bhavaṅga, also die Grundlage des Geistes, gibt es drei Bezeichnungen, je nachdem, wie sich der Geist bewegt und regt, und zwar Bhavaṅgapāta, Bhavaṅgacalana und Bhavaṅgupaccheda. Der erste Moment, in dem der Geist sein Objekt loslässt und in Richtung seiner eigenen ursprünglichen Basis vordringt, wird für gewöhnlich Bhavaṅgapāta genannt. Der Moment, in dem der Geist beginnt, sich zu regen, um wieder in Richtung eines Objektes aufzusteigen, wird Bhavaṅgacalana genannt. Der Moment, in dem sich der Geist von seiner Basis fortbewegt und in Richtung eines Objekts aufsteigt, wird Bhavaṅgupaccheda genannt.[170]

Der Geist eines Meditierenden, der sich auf die Stille zubewegt, kommt an der Ursprungsbasis des Geistes an und ruht sich dann aus, kostet die Stille aus und weilt lange Zeit in jenem Zustand der Sammlung. Wenn die Vertiefungsglieder voll entwickelt sind, wird dieser Zustand entsprechend als Vertiefung, Jhāna, bezeichnet. Wann immer die Kontemplation des Dhamma mit Weisheit in ausreichendem Maß durchgeführt wurde, sammelt und vertieft sich der Geist in Richtung Bhavaṅga, also zur Ursprungsbasis, bis es zu einem Moment der Festigkeit kommt, an dem der Strom von Bhavaṅga völlig abgeschnitten wird, ohne das ausruhende, auskostende Verweilen. Das Wissen steigt auf: „Für uns gibt es kein künftiges Dasein mehr." Dies wird als unverlierbar festes Wissen bezeichnet.

13. (30) Am Anfang der Laufbahn als Bodhisatta

Bodhisatta der ersten, mittleren und letzten Phase; Lehrtätigkeit des Erwachten der ersten, mittleren und letzten Phase; erste, mittlere und letzte Lehrrede.

Unser Erhabener trat im Hain von Lumbini aus dem Schoß der königlichen Hoheit Sirimahāmāyā aus, unterwegs zwischen den Städten Kapilavatthu und Devadaha. Nach seiner Geburt wuchs er altersgerecht heran. Als die Zeit gekommen war, die Künste und Wissenschaften zu studieren,

die nach Sitte der Kriegerkaste für das Regieren und Beschützen von Stadt und Land notwendig sind, da studierte er diese.

Als er 16 Jahre alt war, erlangte er die Königswürde, um Stadt und Land zu regieren, als Stellvertreter seines königlichen Vaters, Großkönig Sirisuddhodana. Weil man ihn schon als große Persönlichkeit und König betrachtete, erhielt der den Titel „Seine königliche Hoheit Siddhattha", und so musste er sich mit dem Regieren und Beschützen von Stadt und Land samt seinen Untertanen auseinandersetzen und für ihr Wohlergehen sorgen.

Was immer er auch anordnete und befahl, sie befolgten alles aufs Genaueste. Aber als er kontemplierte und nach einer Möglichkeit suchte, Befehlsgewalt über Geburt, Alter, Krankheit und Tod zu erlangen, damit diese seinen Wünschen und Vorstellungen gehorchten, stellte er fest, dass es unmöglich war. Dennoch ließ ihn das nicht verzweifeln. Je mehr ihn die Suche nach einem Ausweg aus Geburt, Alter, Krankheit und Tod in Anspruch nahm, desto mehr strengte er sich bei der Kontemplation an. Seine innere Auseinandersetzung in dieser Phase wird Vorbereitung oder Parikamma genannt. Er kontemplierte in seinem Herzen ständig immer weiter, bis ihm all seine Haremsdamen als Asubhaleichen erschienen, wie Tote auf der Leichenstätte. Die vierfache Vision von Geburt, Alter, Krankheit und Tod sorgte schließlich dafür, dass Ernüchterung in Bezug auf die Königswürde in ihm aufstieg, dass er sich zur Großen Entsagung aufmachte und in die Hauslosigkeit zog. Diese Zeit heißt „erste Phase als Bodhisatta" – als ganz besonderes Wesen. Er war einer, der zum erlesensten Dhamma erwachen würde, als Arahant und vollkommen, wahrhaft erwachter Buddha. Aber all das zählte noch nicht. Für ihn zählte nur die Gegenwart, die er vor Augen hatte.

Als er sich zur Großen Entsagung aufmachte und in die Hauslosigkeit zog, schnitt er sich dort am Ufer des Flusses Anomānadī mit dem Schwert den Haarknoten ab. Er vollzog den Gang in die Hauslosigkeit. Die achtfachen Bedarfsgegenstände kamen durch die Macht früherer Verdienste, durch ein Wunder übernatürlicher Kräfte in Form von Fetzenroben von selbst herbei. So ein erstaunlicher Anlass ereignete sich nur ein einziges Mal. In der Folgezeit musste er [nach Fetzenroben] suchen. Bei den ersten Nachfolgern war es genauso. Die achtfachen Requisiten erschienen nur beim ersten Mal durch die Macht früherer Verdienste.

Nachdem er in die Hauslosigkeit gezogen war, unterwarf er sich den Anstrengungen härtester Askese. Er kontemplierte das Uggahanimitta, das er beim ersten Mal erfahren hatte, analysierte es in seine Bestandteile. Es wurde dann zum Paṭibhāganimitta. Schließlich setzte er sich am Fuß des Bodhibaumes nieder und errang den Sieg über Māra und dessen Armee.

Nachdem die Sonne untergegangen war, erschien ihm in der ersten Nachtwache das Wissen von der Erinnerung an frühere Leben. Das Wissen vom Abscheiden und Wiedererscheinen [der Wesen] erschien ihm in der mittleren Nachtwache. In der Folge kontemplierte er den Geist, der noch immer von Bedingungen abhängig war und den sogenannten Bedingungszusammenhang fortsetzte. Dieser Zeitraum vor Sonnenaufgang heißt „mittlere Phase als Bodhisatta".

Als er Ursache und Wirkung ausreichend kontempliert hatte, sondierte sein Geist die Stille bis zum Grund hinab. Er hielt diesen Zustand für angemessen lange Zeit aufrecht und schnitt dann den Strom des Bhavaṅga ab. In jenem Moment stieg das Wissen, die Erkenntnis auf: „Ein künftiges Dasein gibt es für uns nicht mehr." Dies nennt man das Wissen von der Vernichtung der Triebe. Alle Befleckungen und Triebe waren ausgerottet. Sie waren aus dem Wesen der Daseinsgruppen herausgetrennt. All die verschiedenen Weisheitserkenntnisse, die von den in früheren Leben erworbenen spirituellen Qualitäten herstammten, kamen in einem einzigen Moment im Geist zusammen, den man deshalb als Durchbruch zum unübertrefflichen, vollkommenen Erwachen bezeichnet. Dieser Zeitabschnitt heißt „letzte Phase als Bodhisatta".

Nach seinem Erwachen genoss er 49 Tage lang das Glück der Befreiung an sieben verschiedenen Orten. Danach unterrichtete er belehrbare Menschen, zum Beispiel die Fünfergruppe, bis hin zur Einsetzung seiner beiden Hauptschüler. Schließlich verkündete er die mittlere Lehrrede im Bambushain, am Eichhörnchen-Futterplatz, nahe der Hauptstadt Rājagaha. Dies gilt als die erste Phase der Lehrtätigkeit des Erwachten.

In der Folge widmete er sich der harten Arbeit, belehrbare Menschen zu unterrichten, ganze 45 Jahre lang. Dies gilt als die mittlere Phase der Lehrtätigkeit des Erwachten. Vom Zeitpunkt, als er sich zwischen zwei Salbäumen auf dem Sterbebett niederlegte, im Sālahain des Mallakönigs, nahe der königlichen Hauptstadt Kusinārā, als er seine letzte Lehrrede hielt und dann die Augen schloss, bis zum Zeitpunkt, als die Daseins-

gruppen im Parinibbāna erloschen – dieser Abschnitt gilt als letzte Phase der Lehrtätigkeit des Erwachten. So ist es.

(Zum Inhalt der ersten, mittleren und letzten Lehrrede siehe Abschnitt 16 [in Muttodaya 1].)

14. (31) Die sechzehnfache Aufgabe

Die Pflichten und Aufgaben, die in diesem Dhammavinaya als die wichtigsten gelten, heißen die „sechzehnfache Aufgabe". Es sind Pflichten, denen sich alle Yogis, alle Söhne aus guter Familie, mit Umsicht und Hingabe bis zur vollständigen Erfüllung widmen sollten.

Die sechzehn Aufgaben ergeben sich aus den vier edlen Wahrheiten – Leiden, Ursprung, Aufhören, Pfad. Auf der Stufe des Stromeingetretenen, des Einmalwiederkehrers, des Nichtwiederkehrers und der Arahantschaft kommen jeweils vier [Aufgaben] zusammen, das macht insgesamt sechzehn.

Die Ausrichtung auf die vier edlen Wahrheiten ergibt Stufe um Stufe den edlen Pfad. Wenn wir den edlen achtfachen Pfad, der in Körper und Geist vorhanden ist, vollständig entfalten, dann bedeutet das:

Leiden ist als Wahrheit vorhanden, und wir wissen, dass es so vorhanden ist. Es ist *pariññeyya*, zu durchschauen, und es wurde durchschaut.

Der Ursprung ist als Wahrheit vorhanden, und wir wissen, dass er so vorhanden ist. Er ist *pahātabba*, zu überwinden, und er wurde überwunden.

Das Aufhören ist als Wahrheit vorhanden, und wir wissen, dass es so vorhanden ist. Es ist *sacchikātabba*, zu verwirklichen, und es wurde verwirklicht.

Der Pfad ist als Wahrheit vorhanden, und wir wissen, dass er so vorhanden ist. Er ist *bhāvetabba*, zu entfalten, und er wurde entfaltet.

Wenn wir uns so ausrichten und kontemplieren, können wir auch erfolgreich mit den acht weltlichen Dingen umgehen.[171] Der Pfad befindet sich in Körper und Geist, also in den beiden Augen, Ohren, Nasenlöchern – zusammen sechs – plus Zunge und Körper: Das macht insgesamt acht. Ist die kontemplative Erkenntnis diesen acht Dingen rundum gewachsen, dann fallen wir nicht mehr auf Gewinn, Ruhm, Lob und Wohl herein, nicht mehr auf Verlust, Unbedeutsamkeit, Tadel und Wehe; sie dringen

zwar auf uns ein, aber der Geist wird nicht erschüttert. Diese acht weltlichen Dinge treten gepaart mit dem achtfachen Pfad auf. Wenn unsere Erkenntnis beiden Bestandteilen gerecht wird, dann entfalten wir den Pfad bis zur Fülle und werden mit den acht weltlichen Dingen fertig. Dann gilt:

Phuṭṭhassa lokadhammehi cittaṃ yassa na kampati, asokaṃ virajaṃ khemaṃ etammaṅgalamuttamaṃ.

Von weltlichen Dingen berührt, zittert sein Geist trotzdem nicht. Ohne Erzittern gibt es keinen Kummer, der Geist ist frei von Verfärbung, sicher vor den Fesseln – dies gilt als höchster, erlesenster Segen.

So ist es.

15. (32) Wenn man sich für einen Arahant hält

Nach einer mündlichen Überlieferung gab es einmal zwei Bhikkhus, die in der Nachfolge unseres Höchsten Lehrers ordiniert waren, der eine schon länger, der andere weniger lang. Sie waren Gefährten im Dhamma, einander in Freundschaft zugetan, weilten aber voneinander getrennt, um sich voll der Praxis widmen zu können.

Der ordensjüngere Mönch erlangte als Erster die Frucht der Arahantschaft, er wurde ein Arahant. Der ordensältere Mönch erlangte lediglich die Macht der Samādhizustände, er wurde ein Meister übersinnlicher Kräfte. Was immer er auch entstehen lassen wollte, das erschien ihm wunschgemäß. Und so kam in ihm die Ansicht hoch, dass er schon alles wüsste. Als der Ordensjüngere mit seinem Weisheitserkenntnisblick nachschaute, erfuhr er davon. Er schickte nach dem Ordensälteren – zwei, drei Mal – aber dieser kam nicht. Schließlich machte sich der Ordensjüngere selbst auf den Weg, ihn aufzusuchen.

Nachdem sie einander angemessen begrüßt hatten, sagte der Jüngere zum Älteren: „Wenn du meinst, wirklichkeitsgemäße Erkenntnis zu besitzen, dann lass doch einen Teich entstehen, mit einem Heiligen Lotus darin. In der Lotusblüte soll es sieben bildhübsche Nymphen geben.“ Der Ältere ließ alles vorschlagsgemäß erscheinen. Kaum hatte er das erledigt, forderte ihn der Jüngere auf, genau hinzuschauen. In dem Moment, als er die Nymphen genau betrachtete, vervielfältigte sich die Sinnesbegierde und Herzenstrübung, die schon in ihm steckte, und die Situation spitzte sich zu. Ihm wurde klar, dass er noch kein Arahant war. Anschließend er-

mahnte ihn der Jüngere dazu, sich selbst zu erkennen und seine Anstrengungen auf dem Gebiet von Weisheit und Einsichtswissen zu beschleunigen. Der Ältere praktizierte dementsprechend, strengte sich mit vollem Einsatz an, und nach nicht allzu langer Zeit wurde er ein Arahant, ein Triebversiegter in der Buddhalehre. So ist es.

Es gibt noch eine weitere Geschichte, die von der Essenz her identisch ist, nur mit einem anderen [projizierten] Nimitta. Und zwar sollte der Betreffende einen brünftigen, wütenden Elefantenbullen schaffen, der auf ihn zuraste. Er fiel auf seine eigene Schöpfung herein, erschrak fürchterlich und war drauf und dran davonzulaufen. Sein Freund und Dhammagefährte, der zu seiner Rettung gekommen war, hielt ihn fest, ermahnte und belehrte ihn anschließend, so dass er zu Sinnen kommen konnte. Und dann praktizierte er entsprechend der Belehrung, die er von seinem Dhammagefährten und Retter erhalten hatte. Nach nicht allzu langer Zeit wurde er ebenfalls ein Arahant, ein Triebversiegter in der Buddhalehre.

Auch wenn man diese Geschichte ebenso wie die vorhergehende, als Fabel auffassen sollte, dient sie dennoch als Grundsatz, dem Praktizierende folgen sollten. Das heißt, wir alle, die wir Gefährten im Dhamma sind, sollten einander Freunde bei der richtigen Pflichterfüllung sein. Auch wenn es sich um äußere Pflichten handelt, ist dies für uns alle von gegenseitigem Nutzen bei der Verwirklichung des Guten.

16. (33) Uṇhassavijaya Sutta

Wer zu Buddha, Dhamma und Saṅgha Zuflucht genommen hat, kann einen Sieg über die Hitze erringen. *Uṇhassa* – über die Hitze, die für einen selbst entsteht, innerlich wie äußerlich. Äußerlich gibt es zum Beispiel Tiger und Panther, Geister und Dämonen. Innerlich sind es die Herzenstrübungen. *Vijaya* – der Sieg; wer sich der dreifachen Zuflucht hingegeben hat, dem ist es möglich, alle Arten von Hitze gänzlich zu besiegen, was *uṇhassavijaya* genannt wird.

Uṇhassavijayo – dhammo loke anuttaro.[172]

Dhamma ist das überlegene Mittel in allen drei Welten, das mit den Hitzewallungen der Besorgnis fertig wird, die mit den verschiedensten Gefahren einhergeht.

Parivajje rājadaṇḍe ... byagghe nāge vise bhūte akālamaraṇena ca, sabbasmā maraṇā mutto.

Wenn man den verschiedenen Gefahren ausweicht, etwa königlicher Willkür, Tigern, Nāgas, Gift, Geistern und Dämonen, und falls die kammisch bedingte Todesstunde noch nicht gekommen ist, dann kann man dem [unzeitgemäßen] Tod entgehen durch die Macht von Buddha, Dhamma und Saṅgha, zu denen man Zuflucht genommen hat, denen man Respekt erweist.

Zu diesem Thema lassen sich bekannte Passagen aus dem Pālikanon zitieren. Einmal, als sich der Erhabene zusammen mit 500 Arahants im Großen Wald nahe der Stadt Kapilavatthu aufhielt, begaben sich viele Devas dorthin, um sich dieses Anblicks zu erfreuen. Sie äußerten folgende Verse:

Ye keci buddhaṃ saraṇaṃ gatāse, na te gamissanti apāyabhūmiṃ.
Pahāya mānusaṃ dehaṃ, devakāyaṃ paripūressanti.[173]

Das bedeutet: Wer auch immer zum Buddha um Zuflucht gegangen ist, wird nicht in die vier niederen Daseinsbereiche, Hölle usw., absteigen. Wenn er diesen menschlichen Körper verlässt, wird er unter Devas weiterwandern.

Die dreifache Zuflucht – Buddha, Dhamma und Saṅgha – kann nicht verwittern, zugrunde gehen oder verschwinden. Sie erscheint noch immer dem Übenden, der stets in diese Stätte einkehrt. Wer die dreifache Zuflucht für sich annimmt, mag er auch wohnen inmitten des Waldes oder in leeren Hütten, die dreifache Zuflucht wird sich ihm stets zeigen. Daher lässt sich sagen, sie ist eine Zuflucht für aufrechte Menschen. Wenn jemand aufrichtig gemäß der dreifachen Zuflucht praktiziert, wird er gewiss allen Gefahren entrinnen, zugleich allem, was Sorge gebiert.

Muttodaya 3
Notiert von Phra Ācān Lui Candasāro

Notizen zu Dhammagrundsätzen von Luang Pū Man

(1) Dhamma studieren wir in der Natur, wenn wir Geburt und Veränderung der Gestaltungen sehen, die den drei Daseinsmerkmalen folgend zusammengefügt sind.

(2) Glaube nicht so sehr den Doktoren[174]! Glaube fest an die Natur, glaube an Kamma, glaube an die Frucht von Kamma!

(3) Arahants sind von unendlicher, unzählbarer, unermesslicher Herzensqualität. Sie haben den Durchbruch zu Wissen und Schauung in ihrem eigenen Inneren geschafft. Sie besitzen klare, deutliche Kenntnis. Sie haben nichts anderes als die Natur studiert.

(4) Dhamma zeigt nach innen, zu Körper und Geist als ursprünglicher Heiliger Schrift.

(5) Ein hoher Berg, der herabstürzt und die Wesen zu Staub zermalmt; 70 Jahre alt, aber noch nie so einen Berg zu Gesicht bekommen. Wir sehen nur: Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden – eben nur so viel. Ansicht und Dünkel sind ein unermesslich hoher Berg.[175]

(6) Dhamma ist der Anfang, *eko*, ein einziger, aber es äußert sich in 84.000 Aspekten, 4 Elementen, 6 Elementen, 18 Elementen. Es fordert uns auf zu sehen, sowohl mit den Augen, als auch mit Weisheit. *Namo* – Erde, Wasser, Vater, Mutter – sind die Formgeber.

(7) 84.000 ist die Anzahl der geschickten Mittel, die es dem Buddha ermöglichten, die Wesen zu zügeln. Die Wesen kennen natürlich nur jene 84.000. Es gibt keine Möglichkeit, dieses Wissen zu übertreffen, mit Ausnahme der Buddhaschaft. [Ein Buddha] kennt unendlich, unermesslich viele Aspekte und übertrifft das Wesen eines Nachfolgers. Die Nachfolger kennen nur jene 84.000, mehr ist ihnen nicht möglich.

(8) Erkenne *Namo*; *na* ist Wasser, *mo* ist Erde. I, A – *itipiso* usw., *arahaṃ*. Wenn du das begreifst, kennt dein Wissen keine Begrenzung. A, I – ganz wichtig! Es ist die Errungenschaft eines Arahants.[176]

(9) Erdelement, Wasserelement, Windelement, Feuerelement: Genau diese lassen einen zum Arahant werden.

(10) Die Erkenntnis des Buddha: Er nahm diese Masse des Körpers als Objekt her, zum Beispiel ein Nimitta des Feuerelements, des Windelements, des Wasserelements, des Erdelements und die 32 Körperteile als Nimitta. {Er sagte, er habe auf diese Weise Wissen und Schauung erlangt. Die Cao Khuṇ erheben im Allgemeinen keinerlei Einwände.}[177]

(11) Die Geburt der Wesen im Schoß der Mutter ist 100.000faches Leid. Sinnlichkeit ist etwas Niedriges, etwas, das Leid und Qual mit sich bringt.

(12) Alles Gemeinwesen auf der Welt ist von Veränderung geprägt, die auf solche Art besteht. Aber wir wollen unseren Geist wohl behüten. Lass ihn nicht anhaften! Wenn wir nicht anhaften: Das ist es, was man Glück nennt. {Er wiederholt dies im Vortrag einige Male, damit seine Schüler das begreifen.}

(13) Kontemplation und Erforschen des Körpers: Wenn der Körper korrekt und gut untersucht wurde, können keine Probleme entstehen; wenn es nicht korrekt war, entstehen natürlich Probleme.

(14) Den Körper betrachten und erforschen, bis es zur Standardpraxis wird: Haben wir die edlen Wahrheiten, das Wahre, gesehen, dann folgen wir dem Pfad und sehen den Ursprung [von Leiden], wir sehen die Wahrheit vom Leiden.

(15) Es ist notwendig, den Geist zur Einheit zu bringen. Es ist notwendig, sich dem Dhamma zu verpflichten, um es zur Einheit und Einheitlichkeit zu bringen.

(16) Die edlen Wahrheiten vom Leiden, Ursprung, Aufhören und Pfad bedeuten: Körper, Sprache und Herz sind der Pfad zum Auslöschen von Leiden, Auslöschen des Ursprungs, Auslöschen des Aufhörens. Aufhören als Auslöschen wollen wir nicht. Wir wollen das [Aufhören], das nicht [mehr] Auslöschen ist. Mit anderen Worten, jenes Auslöschen ist vom Wesen her noch der Pfad. Wir wollen das, was nicht mehr Auslöschen ist. Eben jenes Prinzip ist es, das Leiden beendet.

(17) Das Gegenstück, Paṭibhāga, hängt davon ab, dass man das Potenzial dazu hat, es hervorzubringen. Das Uggahanimitta ist nichts Stabiles. Kontemplieren wir es bis zur Geläufigkeit, dann wird es zum Paṭibhāga-

nimitta. Mit Geläufigkeit auf dem Weg des Paṭibhāga wenden wir uns nach innen. Jenes Paṭibhāga gehört zur [Praxis von] Einsicht, Vipassanā.

(18) {Er kontemplierte das Knochengerippe schon 500 Leben lang, seit seiner Geburt als Feldherr in der Stadt Kururāja, damals, als er als Laienanhänger zum dreifachen Juwel stieß.}

(19) Wenn man einzig auf dem Gebiet der Geistesentfaltung praktiziert, ist es zwar möglich, dass man ab der angrenzenden Sammlung den Geist anderer Menschen erkennen kann und die Hindernisse beseitigen kann, aber Verblendung kontrolliert den Geist. {So sprach Than Ācān [Man]. Weiter sagte er:} Falls man Einsicht bis zur vollen Sammlung praktiziert, sollte man seine Erkenntnis vorher ausreichend entwickeln, damit man nicht ins Schwanken und Beben gerät.

(20) Erkenne, damit du deinen eigenen Geist in Ordnung bringst! Erkenne dein eigenes Dasein, das zu Geburt usw. führt. {Than Ācān hat 500 Geburten in der Daseinsrunde kontempliert.}

(21) Wir müssen erst einmal durch das Falsche hindurch, um richtig zu praktizieren. Das Falsche ist der Auslöser, das Richtige die Frucht von allem Guten. Wir müssen den achtfachen Pfad gehen, dafür sorgen, dass er richtig ist, um [das Falsche] korrigieren zu können. Wir gehen auf dem Weg der Edlen und wenden strenge Askese an, das heißt, wir strengen uns an, um uns selbst belehren zu können. Das Weltliche und das Überweltliche, beides verrichtet seinen Dienst in den drei Daseinsformen der Welt.

(22) Weisheit gibt es in Verbindung mit jeder Erlebensebene: mit dem Bereich der Sinne, mit dem Bereich der Form, mit dem formlosen Bereich, mit dem Überweltlichen. Wenn diese [Ebenen] ausschließlich von Weisheit begleitet sind, und diese [Weisheit] dann Spaten sein soll, dann ist sie Spaten; wenn sie Axt sein soll, ist sie Axt. Was [die Vorstellung] betrifft, dass sie immerzu nur unbeteiligt zuschauen sollte – das gleicht einem stumpfen Werkzeug. Es ist zu nichts zu gebrauchen.

(23) Man kann nicht von Vipassanā- und Samathapraxis jeweils für sich genommen sprechen, weil sie gemeinsam fortschreiten. Das Verhalten der Menschen unterscheidet sich entsprechend ihrer Klugheit und ihren Fähigkeiten, denn die Aktivität des Geistes folgt in vielerlei Hinsicht dem, was praktisch ist.

(24) *[178] Lass den Geist nicht nach außen starren, lass ihn in deinem Inneren wissen und erkennen. Wenn du dich in deinem Inneren auskennst, weißt du überall Bescheid, denn das Innere ist der Ursprung.

(25) {Ein Lehrvortrag zum Thema:} Der erlesenste Segen [findet sich] unter Menschen. Die Devas sind sich im Unklaren, sie können Sinn und Zweck nicht herausfinden und vermitteln, so wie es der Buddha vermag. Die Menschen befinden sich in einer mittleren Lage. Was immer gut oder böse ist, muss sich alles aus den Menschen herauskristallisieren. Um ein Guter zu werden, muss man Mensch sein. Um ein Böser zu werden, muss man Mensch sein. Um ein Weltling zu sein, muss man Mensch sein. Um ein Buddha zu sein, muss man Mensch sein.

(26) {Er gibt einen Vortrag, der ausschließlich darauf abzielt, die Einkehr nach innen zu fördern.} *Subha*, das Schöne, ist nur faulige, verrottende Elemente. Das ist seine oder ihre wahre Natur. Folgendes ist nur für Menschen schädlich: Der Geist hängt am Schönen, als ob er Alkohol tränke. {Er führt als Beispiel den Ruhm des Bodhisatta als Adeliger an:} Er hatte 60.000 Frauen[179] und seinen Sohn Rāhula, aber er war davon nicht berauscht. Wir haben nur eine einzige Frau mit feuchten Augen, und wir hängen aneinander bis zum Tod. Dieses Element der Trunkenheit ist von einer Natur, die es dem Menschen unmöglich macht, Leiden zu beenden.

(27) Sind wir jemand, der seinen Geist durch Ethik rundum behütet hat und sich sogar mit Weisheit um Ethik, Sammlung und Weisheit gekümmert hat, dann ist es so, als ob wir fertig gekochten Reis vor uns hätten. Wir stecken den Löffel rein und essen. Wir müssen uns keinerlei Sorgen um das Ackern und Ernten machen, auch nicht um das Dreschen und Worfeln. Einfach den gekochten Reis essen, das reicht. Genauso verhält es sich mit einem Zustand der Sammlung und Selbstkontrolle.

(28) Verfeinere erst einmal dein Äußeres, dann wird auch dein Inneres verfeinert.

(29) Zur Zeit des Buddha blieben manche Mönche 50 Jahre lang bei der Praxis des Samādhi, der Sammlung, hängen, ehe sie schließlich den Durchbruch schafften.

(30) Der Ehrwürdige Ānanda war eine Schatzkammer des Dhamma, er kannte alles. Er selbst kam nur langsam voran, weil er bei den Suttas und beim Abhidhamma hängen blieb und sich nicht der Praxis hingab. Also

schaffte er den Durchbruch erst spät, im Alter von 80 Jahren, drei Monate nach dem Parinibbāna des Buddha.

(31) Der Ehrwürdige Ānanda praktizierte Einsicht in den Körper. Er richtete seinen Geist ohne Unterlass aus, ging aufs Ganze, bis ihm die Beine dick wurden, und durchtränkte so seinen Körper mit Achtsamkeit. Sein Kopf hatte das Kissen noch nicht erreicht[180], als sein Geist in Richtung Bhāvaṅga vordrang. Bhāvaṅga verschwand, Wissen entstand, das alle zu wissenden Dinge umfasste.

(32) Die Ehrwürdigen Moggallāna und Sāriputta wurden beide in Familien mit falscher Ansicht geboren. Moggallāna war absolut nicht in der Lage, seine Mutter zu lehren.

(33) *Hetupaccayo hoti*. Alle Dhammas entstehen aufgrund von Ursachen und erlöschen aufgrund von Ursachen.

(34) Schenkt übersinnlichen Fähigkeiten keinen Glauben! Praktizieren, um Zugewinn, Ruhm und Lob zu erlangen, ist ein Regelverstoß der *Dukkaṭa**-Klasse.

(35) Dhamma ist etwas Kühlendes. Wo immer Praxismönche sind, müssen Tiere des Waldes leben. Wildschweine betrachten die Laien als Dämonen oder Teufel, die Tiere unterdrücken und auf sie schießen, bis keine mehr übrig sind. {Than Ācān hielt einmal den Uposatha am Berg Phū Wua ab. Ein Tiger kam und brüllte. Als die Rezitation der Pāṭimokkha-Regeln zu Ende war, verschwand er. Than Ācān Man hatte eine enge Beziehung zu diesen Tieren. Er konnte den Geist dieser Tiere erkennen. Sie waren Freunde und Gefährten im Dhamma, ein Mittel für Gelassenheit.}

(36) Tiere haben Wahrnehmung, Weisheit, geistige Prozesse; sie erleben wie Menschen, aber sie können nicht sprechen.

(37) All die vielen Dhammas entstehen auf ihre Art, manipuliere sie nicht. Sie sind in sich vollständig und bewegen sich schon von allein. {Er ermahnt Than Mahā Bua.} Daher, wenn ein Yogi bestimmte Herzenstrübungen schon überwunden hat, kehrt er nicht um, um sie noch einmal zu überwinden, weil der Pfad sie bereits völlig vernichtet hat. Er geht vielmehr vorwärts, um immer weiter neue Herzenstrübungen aufzulösen, bis alle Herzenstrübungen rundum überwunden sind und nicht mehr wieder entstehen. Dies ist in der Tat etwas Wunderbares.

(38) Mach es dir zur Gewohnheit, den Körper auseinanderzunehmen. Lass dich von ihm nicht einhüllen.

(39) {Er sagte:} Die Hungergeister befinden sich in einem Zustand, der als Hindernis zu fürchten ist. Wir müssen Großzügigkeit üben, Verdienste schaffen und ihnen widmen. Sie können diese empfangen, von dort verschwinden und woanders geboren werden.

(40) {Er mag keine übernatürlichen Kräfte. Er mag Meditation zum Beenden der Herzenstrübungen.} Alle übersinnlichen Kräfte entstehen durch die Kraft der Geistesruhe, all die Erreichungszustände der Vertiefungen, Jhānas. Wenn wir diese Kraft nur zur Einsicht anwenden, gibt es keine übersinnlichen Kräfte, und es gelingt uns, Arahants zu werden.

(41) Wenn wir unseren Geist gut geübt haben, wird er stark und hat große Macht, ist allen Aufgaben gewachsen. Wenn wir die Macht des Geistes gesehen haben und bemerken, wie schwach der Körper ist, dann kann der Geist den Körper unterwerfen.

(42) Jemand ist zornig auf uns, aber wir reagieren nicht darauf. Kontempliere, wie sich Reinheit[181] verflüchtigt, und hisse dann das Siegesbanner! Hilf dem Nachlässigen auf jede erdenkliche Weise. In nicht allzu langer Zeit wird er sich mit dir versöhnen. Ist er nicht zur Versöhnung bereit, so ist das [für ihn] ein absolut tödliches Desaster.

(43) Niemand kann seinen Geist niederzwingen. Wir müssen dem Geist Gefügigkeit mit Hilfe von geschickten Methoden beibringen. Selbst die Lehre des Buddha folgt ausschließlich dieser Vorgehensweise. Aus diesem Grund zeigte er keine konkreten Methoden auf, legte sie nicht definitiv fest, sondern führte andere Dinge als Vergleich an.

(44) Alle Nimittas entstehen ausschließlich durch Verzückung im Samādhi, die sich eben als Nimitta äußert. Falle nicht auf die Nimittas herein! Gehe stattdessen gegen den Strom und dringe zum Ursprungsgeist vor, denn die Nimittas sind etwas Unbeständiges. Wenn du den Nimittas auf den Leim gehst, wirst du im Nu verrückt.

(45) Ein Paṭibhāganimitta entsteht nur jemandem mit entsprechendem Potenzial. Lass bei der Meditation Körper und Geist nicht außer Acht! Diese sind die primären Meditationsobjekte, aber bringe den Geist darin zur höchsten Entschlossenheit, dann wirst du einer, der Dhamma im Dhamma erkennt.

(46) Entwickle Super-Achtsamkeit und Super-Weisheit, die Körper und Geist komplett umfassen. Wenn das Trauma des Todes ankommt, muss man damit innerhalb einer knapp bemessenen Zeitspanne fertig werden. Selbst als der Bodhisatta Māra besiegte, geschah dies innerhalb einer knapp bemessenen Zeitspanne.

(47) Der Rost entsteht in Eisen, der Geist Trübung gebiert. Er muss getötet werden, damit er Dhamma wird.

(48) In dieser Welt ist alles „Selbst". Doch gibt es nicht Berge und Bäume, löscht Einsicht alles aus: Die Welt ohne Krankheit und Keime geht über „Welt" hinaus.

(49) Zum Thema der fünf Meditationsobjekte[182] ist zu sagen: Arbeite mit der Meditation viel im Körper, erkenne Nichtschönheit. Das ist eine unübertreffliche Medizin, um den Geist zu heilen. Wer als Mönch oder Novize ordiniert wird, erhält ohne Ausnahme diese fünf Meditationsobjekte von seinem Upajjhāya. Sie sind eine wichtige Grundlage, auf der Söhne aus guter Familie meditieren, um in den materiellen Dingen klare Erkenntnis zu erlangen. Sie ist *sandiṭṭhiko*, sichtbar für einen selbst. Mit Ernüchterung in Bezug auf materielle und formlose Dinge erkennt man zugleich die geistigen Dinge.

(50) Sich schlafen legen und die Stille durch das Eintreten in die Vertiefungen sind Nahrung für Körper bzw. Geist. Innere Stille ist notwendig, um dem Geist eine Pause vom Untersuchen des Meditationsobjekts zu gönnen. Bei der Einsichtspraxis dagegen marschiert der Geist. Die [Betrachtung der] drei Daseinsmerkmale führt zum Erkennen der edlen Wahrheiten. Wenn wir erschöpft sind, treten wir in eine Ruhephase des Geistes ein. Hat sich der Geist erholt, untersuchen wir wieder die edlen Wahrheiten. So funktioniert es. Sei also klug, wenn es um das Ausruhen und Marschierenlassen des Geistes geht. Ein Yogi darf weder die Einsicht, noch die Geistesruhe vernachlässigen und muss Geläufigkeit und Meisterschaft mit beiden Mitteln erwerben, damit er allen Herzenstrübungen entkommen kann. Das ist Super-Ethik, Super-Sammlung, Super-Weisheit.

Ethik gibt es in grober, mittlerer und verfeinerter Ausführung, im Verein mit dem dazugehörigen Geist, den Geistesfaktoren und den zehn Handlungsfährten[183]. Wir tun nichts Unrechtes, weder im Verborgenen noch in der Öffentlichkeit und besitzen innere und äußere Helligkeit. Wir besitzen dann Super-Achtsamkeit, die alles umfasst.

Erlösung, Befreiung, Unerschütterlichkeit, ein geläuterter Geist – der Geist im Normalzustand ist der Geist eines Arahants, klar und gleißend hell, innen wie außen.

Wenn ein Weltling über einen Arahant schimpft, bringt er Unverdienst hervor, weil ein Arahant geläutert ist. Sein Körper gehört der Nibbāna-Klasse an. Seine Rede, sein Herz gehören der Nibbāna-Klasse an. Nibbāna gibt es in zweifacher Ausführung. Einmal das Nibbāna, solange er noch am Leben ist, und das Nibbāna, wenn er gestorben ist. Ein Arahant wartet darauf, das Fahrzeug oder Schiff zu jenem letzteren Nibbāna zu besteigen.

(51) Suddhodana[184] verbat dem Buddha, in der Stadt Kapilavatthu um Almosen zu gehen: „Wir sind doch nicht am Verhungern!" Der Buddha erwiderte: „Der Almosengang gehört zur Sitte aller Buddhas." Nachdem Suddhodana die Belehrung gehört hatte, wurde er ein Stromeingetretener.

(52) * Schau dir das Gegenwärtige an! Schick den Geist nicht in die Zukunft oder Vergangenheit!

(53) Wende Weisheit und Achtsamkeit gleichmäßig und gleichzeitig zur Erkenntnis an, beim Kontemplieren von Körper und Geist. Die Unbeständigkeit der Gestaltungen ist Dhamma, das Licht für ein Sehen spendet, das immer weiter vordringt. Entwickle Wissen und Schauung darin.

(54) * Alles in dieser Welt ist nichts als nur die Elemente. Sorge dafür, dass deine Erkenntnis den Elementen gewachsen ist. Lass dich von den Elementen nicht in die Irre führen.

(55) Studiere Körper und Geist viel und oft mit Super-Achtsamkeit. Erkenne wirklichkeitsgemäß das wahre Dhamma und die Konvention. Lass dich nicht von Formen, Klängen, Gerüchen, Geschmäckern verführen. Die Welt ist voll von solchen Dingen, die auf ihre Art existieren.

(56) * Die 84.000 Elemente entstammen allesamt dem Geist.

(57) * *Nirodha* ist das Erlöschen der Dinge, [das stattfindet,] weil die Erkenntnis ihnen gewachsen ist. Der Geist lässt keine Zu- oder Abneigung mehr aufkommen. Erlöschen dieser Art nennt man Nirodha.

(58) * Nimm Körper, Sprache, Herz zur Kontemplation her. Füge nichts hinzu, nimm nichts weg, lass sie im Normalzustand sein.

(59) * Der Weg der Sammlung ist **ein** Faktor im achtfachen Pfad. In allen anderen Faktoren ist er implizit vorhanden.

(60) * Lerne Dhamma und seine Merkmale bis zur subtilsten Ebene kennen. Dann wirst du selbst wissen und sehen.

(61) Der Ehrwürdige Ānanda bewahrte das echte Dhamma. Zunächst hielt er es für etwas Äußeres. Anschließend wandt er sich der Praxis im Inneren zu und wurde ein Arahant.

(62) Die Menschen auf der Welt sind von Haut und Konsumgütern fasziniert. Haut verführt die Menschen zur Faszination. Sie stürzen alle miteinander in großes Leid.

(63) Dhamma-Element: Die Wesen lassen sich von den Elementen täuschen, bewundern die Elemente, reagieren mit Zu- und Abneigung auf die Elemente, so dass sie in der Folge verschiedene Arten von Kamma schaffen.

(64) Schriften Studieren ist keine zuverlässige Sache, es kann sich nicht mit dem Studium der Natur von Körper und Geist messen. Daher gilt: Wer Körper, Sprache und Geist studiert, ist nicht geneigt zu entroben. Er praktiziert ausschließlich das Dhamma, das er auf überlegene Weise kennt und wirklichkeitsgemäß sieht.

(65) Die Gegenwart ermöglicht Erkenntnis des Geistes.

(66) Paṭibhāga ist Sache der Weisheit.

(67) Studiere den Weg, auf dem der Geist gegen den Strom geht. Schneide die Wurzeln ab, die Fesseln! Das gleicht dem Niederreißen einer Brutstation.

(68) Das Paṭibhāganimitta ist ein Wunder des Geistes mit Macht sich zu wandeln in Leerheit des Raumes. Es ist etwas Erstaunliches, Heiliges.

(69) Wer voll Begierde ist, erlebt naturgemäß Trauer und Niedergeschlagenheit eben aufgrund dieser Begierde.

(70) * Geburt und Tod: Auf Geburt folgt Tod. Was wir bewundern, ist nichts als Haut, nur alter Plunder. Wir machen nicht kehrt, um uns auf die Suche nach einem Ausweg aus dem Leiden zu begeben.

(71) * Bringe den Geist in ein Ebenmaß ohne Auf und Ab, ohne Kommen und Gehen. Wisse den Normalzustand des Geistes.

(72) * Dhamma dient als Quelle, der die edlen Wahrheiten entspringen, das Wahre.

(73) * Wenn erlesenes Wissen entstanden ist, liegt der Nutzen jenseits von Ermessen.

(74) * „Attāhi usw.“[185] ist etwas überaus Tiefgründiges und Geheimnisvolles.

(75) * Wenn du den Geist zum Wissen und Schauen nach draußen, außerhalb des Körpers, schickst, handelt es sich um falsche Ansicht. Wisse und schaue innen, bei Körper und Geist, das ist richtige Ansicht.

(76) * Ein Experte der Praxis: Das Herz muss zutiefst entschlossen und tapfer sein, um Dhamma zu erkennen, Dhamma zu sehen.

(77) * Wisse die Elemente, sieh die Elemente, dann haftet der Geist nicht mehr gierig an.

(78) * Egal, ob wir gut oder böse sind, es muss immer erst einmal ein Unglück geschehen.

(79) Über tiefgründiges, verborgenes Dhamma sollten wir nicht mit Außenstehenden sprechen, nicht versuchen, es ihnen zu vermitteln, weil Außenstehende, die keine Dhamma-gemäße Schauung besitzen, dadurch Schaden nehmen. Wir müssen mit Menschen sprechen, die ebenfalls praktizieren.

(80) Halte dich an das Vorhandene und das Mögliche. Wende dich der Natur zu. Mach dir am besten keine Sorgen darüber. Wenn du schon in der Lage bist, wirklich zu praktizieren, bist du jenseits von Freude und Trauer.

(81) Der Lauf der Welt, die Götterboten – Geburt, Alter, Tod und Krankheit – veranlassten den Bodhisatta, zur Ordination fortzuziehen. Nach seiner Ordination widmete er sich der Schmerzensaskese. Am Tag seines Erwachens, in der ersten Nachtwache, brach ein Chaos der Lust in seinem Geist hervor. Er trotzte dem Strom und dachte: „Wir haben doch schon erkannt, nicht wahr, dass wir bei unserer Ordination jede Umkehr ausgeschlossen haben!“ Anschließend ließ er seinen Geist in Richtung Bhavaṅga vordringen. Er weilte still in der vollen Sammlung. Danach stieg ihm die Weisheitserkenntnis auf, bei der er sich an frühere Leben erinnerte. Dies ereignete sich in der mittleren Nachtwache. Anschließend untersuchte er die bedingte Entstehung, Paṭiccasamuppāda, immer wieder, vorwärts und rückwärts, mit überlegener Weisheit. Sein Geist vertiefte sich in Richtung Bhavaṅga. Das Wissen vom Erwachen stieg auf und löschte Unwissenheit

und Begehren aus. Er wurde ein aus eigener Kraft Erwachter in der letzten Phase.

(82) Wenn wir nach außen starren, nehmen die Zweifel kein Ende, weil wir noch äußere und innere Absichten haben und in den Strom des Leidensursprungs gestürzt sind.

(83) Versuche, die Daseinsfesseln in den Griff zu bekommen, die als subtile Heimsuchung im Herzen wohnen.

(84) Großzügigkeit und Geben: Jene Gier ist Wünschen. Haben wir das Gewünschte bekommen, wollen wir noch mehr. Aber Vessantara[186] war nicht so. Er wünschte nämlich die Erkenntnis des Erwachens, das ist die Vervollkommnung der spirituellen Tugenden, der Pāramis.

(85) Wer den achtfachen Pfad in der Meditation schon gut entfaltet hat, ist von den acht weltlichen Dingen geheilt. Deshalb zittert und bebt der Geist eines Arahants nicht mehr unter den acht weltlichen Dingen. Die drei Daseinsmerkmale üben ihre Macht aus. All die weltlichen Dinge, so viele es auch sind, unterliegen ständig der Macht der drei Daseinsmerkmale. Das einzige, wo die Macht der drei Daseinsmerkmale nicht hinreicht, ist das Überweltliche. Dieses Überweltliche liegt jenseits der drei Daseinsmerkmale, es ist ein Zustand der Sicherheit. Wer der Welt und dem Weltlichen entkommen und zum Überweltlichen gelangen will, muss sich dem Schaffen von spirituellen Tugenden, den Pāramis, als Hauptaufgabe widmen.

Dabei gibt es drei Kategorien von Personen: Buddhas, Paccekabuddhas und Arahants. Ein Buddha schafft drei Arten von Pāramis: Pārami der Weisheit – 4 unkalkulierbare hunderttausendundmehr Haupt-Äonen lang; Pārami des Vertrauens – 8 unkalkulierbare hunderttausendundmehr Haupt-Äonen lang; Pārami der Tatkraft – 16 unkalkulierbare hunderttausendundmehr Haupt-Äonen lang. Ein Paccekabuddha schafft Pāramis zwei unkalkulierbare hunderttausendundmehr Haupt-Äonen lang, ein Arahant ein unermessliches hunderttausendundmehr Haupt-Äon lang. So ist es.

Das Schaffen von Pāramis ist keine Kleinigkeit, bevor man Nibbāna verwirklichen kann. Mit höchstem Geschick ein Unermessliches lang, damit es überhaupt zählt. Wir nehmen Himmel und Hölle als Werkstatt zum Schaffen der Pāramis. Nibbāna ist das teuerste Gut. Wir müssen Pāramis schaffen, die wir gegen Nibbāna einlösen können.

(86) *Aggaṃ ... manussesu...*[187]. Die Menschen sind Spitze, bei den Menschen gibt es hohe Fürsorglichkeit. Es gibt Leiden, den Ursprung, den Pfad und das Aufhören – alles, was zum Erlangen von Nibbāna notwendig ist. Indra und Brahma zum Beispiel können nicht wie ein Mensch die Ordination zum Mönch oder Novizen erhalten. Menschen sind das Genug-Element – so wie eine Köchin ein äußerst leckeres Curry zubereitet, mit genug Chili und Salz – deshalb können sie Pfad und Frucht erlangen, ohne irgendwelche Einwände. Darum sollten Menschen sich nicht minderwertig fühlen. Sie können praktizieren, um den Himmel zu erlangen – oder Nibbāna, das Genug-Element der höchsten Sorte.

(87) Leben und Nibbāna: Wenn Geist im Elementehaufen herumspukt, nennt man das „Leben". Wenn man erst einmal der Soheit entsprechend kontemplieren und loslassen kann, zieht sich der Geist zurück und gewährt dem Ursprungsgeist Einlass. Er weiß und sieht im Gegenwärtigen. Super-Achtsamkeit waltet umsichtig auf dem Gebiet der Achtsamkeit. Super-Weisheit waltet umsichtig auf dem Gebiet der Weisheit. Und dann sieht er den Normalzustand.

(88) Jenes Nibbāna bedeutet: Der Geist zieht sich zurück, weil er die Elemente sieht. Er erkennt die Elemente in ihrem wahren Licht. Der Geist ist ṭhitibhūtaṃ, fest geworden. Jene Erkenntnis ist die Essenz von Nibbāna.

(89) Das dreifache Wissen des Buddha ist tiefgründig, geheimnisvoll, äußerst weitreichend. In der ersten Nachtwache bewirkte er Erkenntnis, die der Situation gewachsen war. In der zweiten Nachtwache bewirkte er pure Erkenntnis. In der dritten Nachtwache bewirkte er Erkenntnis, die allem gewachsen war[188]. Das heißt, er löste Unwissenheit und bedingtes Entstehen in den Belangen des Geistes auf, innerhalb einer knapp bemessenen Zeitspanne, in der Māra keinen Zugriff hatte. Ein ganz besonderes Wissen stieg dem Buddha auf: Dass er es aus eigener Kraft geschafft hatte. Das Auflösen der Unwissenheit fand auf höchst subtiler Ebene statt. Menschen, die ihm in Wissen und Schau darin folgen können, gibt es äußerst wenige. Es erfordert das Äußerste an Geisteskraft, wenn wir uns vornehmen, mit der Erkenntnis in das einzutauchen, was völlige Leerheit ist – kein Selbst, kein Wesen, keine Person, kein Ich, kein Du, nicht Frau, nicht Mann. *Dhātu suññ*o – nur leeres Element. Und dann wenden wir uns dem Geist zu, erkennen den Geist und verankern ihn in Ṭhitidhamma, dem Dhamma der Festigkeit.

(90) Die Elemente und der Geist kleben aneinander. Deshalb kreisen wir in Alter, Krankheit und Tod, in jedem Dasein, und können kein Ende finden. Die Elemente sind Dinge, die seit Urzeiten einfach so sind, wie sie sind, sich verändern, wie sie sich eben verändern. Wenn der menschliche Geist nicht hinzutritt und sie ergreift und festhält, ist er in der Lage, Leiden zu beenden.

(91) Die inneren und äußeren Sinnesgrundlagen verändern sich ständig. Gleißend hell, innen wie außen. Keinerlei Unterbrechung von *dukkhaṃ, aniccaṃ, anattā**. Wir sollten dem Dhammavortrag zuhören, den die Natur uns immerzu hält. Ein Yogi sollte diesem Dhammavortrag genau jetzt zuhören, er sollte seine Klugheit genau jetzt einsetzen. Er sollte den Herzenstrübungen genau jetzt ein Ende machen, das ist *paccattaṃ*. Sich anstrengen, Pfad und Frucht [erlangen]; Geistesruhe, Samatha, aufrecht erhalten, bis es reicht; Einsicht, Vipassanā, aufrecht erhalten, bis es reicht. Sie treiben die Trübungen dann von alleine aus.

(92) Ein Hausloser sollte in seiner Praxis geradewegs auf Nibbāna zusteuern.

(93) Der Buddha wurde im Wald von Lumbini geboren, er legte seinen Körper im Wald ab. Er gab die Pāṭimokkha-Belehrung im Wald. Er erwachte in der Waldeinsamkeit, ging in der Waldeinsamkeit ins Nibbāna ein. Er erforschte das Dhamma im Wald. Er besiegte Māra im Wald. Alles Dhamma entsteht ausnahmslos im Wald. Es ist kostbares Dhamma, überweltliches Dhamma jenseits der Weltlichkeit.

(94) Geist kann Geist nicht etablieren. Geist etablieren, Elemente etablieren – gemeinsam ist die Funktion des Erkennens und Sehens möglich, weil Geist Nāmadhamma ist.[189]

(95) Weiche im Bemühen nicht zurück, das wird sonst zur Gewohnheit. Gewöhne dich an den Einsatz, erfasse die Essenz, werde damit vertraut; dann wirst du Pfad und Frucht sehen.

(96) Die „Fünfergruppe" bedeutet im höheren Sinn: ein Kopf, zwei Arme, zwei Beine – das macht fünf. „Bhikkhu" bedeutet: einer, der die Herzenstrübungen zerschlägt.[190] Die Fünfergruppe waren Bhikkhus, genau wie wir.

(97) {Seine Rede ist von geläuterter Natur, durch Ethik, Sammlung und Weisheit. Zugewinn, Ruhm, Materielles beeinträchtigen seine Rede nicht.

Seine Dhammavorträge sind auf gute Weise machtvoll. Er spricht geradeaus in Übereinstimmung mit dem Dhamma, ohne Ansehen der Person [seiner Zuhörer] oder materieller Dinge.}

(98) {Er gibt Sīla, die Tugendregeln, nicht an Laien, die Sīla schon kennen. Er beruft sich darauf, dass man Bhikkhus bei der Ordination auch nicht die 227 Sīlas gibt, sondern nur die 10 Sīlas zum Status des Novizen. Anschließend trifft der Orden eigenständig mittels Übereinkunft seine Entscheidungen, und dann halten alle gemeinsam die Pāṭimokkha-Regeln ein. Genauso ist es, wenn es um nur fünf Sīlas geht. Man soll eigenständig den Entschluss fassen, diese einzuhalten. Das reicht völlig aus.}

(99) Der Geist ist berauscht, nicht der Alkohol. Nicht der Alkohol ist süchtig nach Mensch, sondern der Mensch ist süchtig nach Alkohol. Hat er Alkohol getrunken, macht dieser ihn auf vielerlei Weise zum Narren.

(100) Seit wer weiß wie langer Zeit sind die Angelegenheiten der Welt von fortwährender Verwirrung geprägt.

(101) Die Methode zum Überwinden der Herzenstrübungen liegt fest in jenem Prinzip eingegraben: Schlägt man einen neuen Pflock ein, springt der alte Pflock heraus.[191] Genauso verhält es sich mit dem Pfad: Er dringt ein, um die alten Trübungen herauszuwaschen, so dass Reinheit sichtbar wird.

(102) Der Geist genießt jenes subtile Gefühl. Löse das Gefühl auf, dringe weiter vor, nimm den Pfad für das Reinwaschen mit hinein. Und etabliere Wissen an Stelle des Gefühls. Dann wirst du dich selbst sehen, du wirst Dhamma sehen, du wirst die Läuterung sehen.

(103) Die Samaṇas und Brahmanen hatten die Angewohnheit, auf eine Art zu starren, in der kein Wissen und keine Klugheit steckte. Und wo immer sie sich dann auch aufhielten, verschwanden ihre Krankheiten, und Verdienste wurden so auch erworben. Der Buddha lehrte den Ehrwürdigen Sāriputta, auf solche Art zu verfahren, aber der hatte in Wirklichkeit bereits Übung darin. Und dann machte er weiter. Da verschwand seine Krankheit.

(104) Kontempliere die Elemente! Wenn du gewohnheitsgemäß siehst, dass sich die Elemente verändern und wandeln, dann nennt man das *sammadiṭṭhi*, richtige Ansicht.

(105) Menschen sind großartige Wesen. Bei ihnen wurde die Buddhalehre etabliert. Alle drei [Außen-]Kontinente sind [ebenfalls] Bereiche der Menschen, z.B. der Uttarakuru-Kontinent, aber sie sind nicht vollkommen, weil der Buddha die Lehre nicht dort etablierte. Das Gleiche gilt für den Bereich der Devas. Die Menschen, die auf dem Rosenapfel-Kontinent geboren wurden, sind ganz besondere Menschen. Sie haben ein königliches Erbe empfangen.[192]

(106) Äußere und innere Sinnesobjekte sind das, was der Dingheit entsprechend vorhanden ist, aber der Geist ist das, was sie erfährt. Deshalb müssen wir hart am Geist arbeiten, um Unwissenheit auszumerzen, die Triebe auszumerzen, Leiden auszumerzen, den Ursprung auszumerzen. Beim Aufhören wird eine Erkenntnis hervorgebracht und verankert, die todloses Dhamma ist, Dhamma, das nicht stirbt.

(107) Eine Schuld zu begleichen, heißt, einen Regelverstoß in Ordnung zu bringen. Bringe die Gegenwart des Geistes in Ordnung, schicke ihn nicht in die Vergangenheit oder Zukunft. Und dann kannst du dem Geist sagen: „Es besteht keine Schuld." {Als er in die Khao Yai Berge ging, um dort die Regenklausur zu verbringen, beging er einen Regelverstoß, in dessen Folge ihm das Essen, das er zu sich genommen hatte, wieder herauskam; denn nachdem der Geist ins Unglück geraten war, gerieten auch die Elemente ins Unglück. Anschließend konnte er seinen Geist in Ordnung bringen, und nach drei Tagen verschwand die Krankheit, er wurde gesund.}

Nimm Regelverstöße, wie zum Beispiel Dukkaṭa-Verstöße, nicht auf die leichte Schulter, sonst werden sie zur Gewohnheit.

(108) Die Erd-Devas sind gerne frech, sie stellen einen die ganze Zeit auf die Probe. Pass auf, wenn du dich in unwegsamem Gelände aufhältst! Du musst ständig deinen Geisteszustand im Auge behalten.

(109) Nicht ausdenkbar: Wissen entsteht, Klugheit, für die sich kein Bemessen finden lässt.

(110) Bei falscher Praxis können wir die Gestaltungen nicht mit Hilfe der drei Daseinsmerkmale auslöschen. Wir handeln weiter unter dem Einfluss der Gestaltungen. Richtige Praxis bedeutet, dass wir die Gestaltungen mit Hilfe der drei Daseinsmerkmale auslöschen können.

(111) Die verschiedenen Reinen Bereiche[193] bedeuten weiteren Fortschritt auf dem Gebiet der Vertiefungen und auf dem Gebiet der Einsicht; also ist die Vollendung der Praxis dort möglich.

(112) Wer Dhamma erkannt hat, ist ein ganz außergewöhnlicher Mensch. Es ist sinnlos, einen Maßstab anzulegen.

(113) Die ganze Welt in diesem Körper, genau das ist die Essenz des Dhamma.

(114) Wir überwinden die Herzenstrübungen mittels Achtsamkeit. Achtsamkeit wäscht sogar die Triebtrübungen heraus.

(115) Dhamma ist Ṭhitidhamma, ein festes, ursprüngliches Dhamma. Es verharrt und besteht so, wie es eben besteht. Es wandelt und verändert sich so, wie es sich eben verändert. Erkenne und erschaue es insbesondere dort, wo es geboren wird, zusammen mit dem Geist.

(116) Einige Lehrer an den Mönchsakademien verkünden die edlen Wahrheiten. Größtenteils sind ihre edlen Wahrheiten durch Zugewinn und Ruhm verwässert.

(117) Ist der Geist zu geläutertem Dhamma geworden, verbindet er sich mit nichts mehr. Menschen und Devas finden darin nichts Tadelnswertes mehr.

(118) Das Wesen eines Praktizierenden: Sei klug und auf der Hut vor Dieben! Wenn du auf der Hut vor Dieben bist, haben sie natürlich keine Möglichkeit, deinen Besitz zu stehlen und wegzunehmen. Auf gleiche Weise solltest du bei der Praxis Achtsamkeit und Weisheit einsetzen, um dich zu beschützen. Dann können die Trübungen nicht eindringen.

(119) Die ganze Erdoberfläche ist mit Staub verspukt. Lass den Geist kontemplieren, bis er zur Basis hinab sinkt. Dann ist der Geist nicht besorgt, nicht zerstreut, nicht rastlos.

(120) Wenn Menschen sterben, kann man sie weder essen noch sonst irgendwie verwenden. Ganz anders die Rinder und Büffel ... die liefern wenigstens Fleisch zum Essen.

(121) Es ist sehr gut, wenn wir noch zu Lebzeiten Verdienste schaffen. Die [Verdienste von] Leichenfeiern können die Verstorbenen in den meisten Fällen nicht erreichen, aber sie werden dennoch, eben nur aus Gründen der Tradition, veranstaltet.

Die Arahants, die Nibbāna erreicht haben und auf Bergen und in Höhlen weilen – wer würde für sie eine Leichenfeier veranstalten? [Man müsste sich fragen:] Wozu haben sie dann überhaupt Nibbāna erlangt?

(122) Wer eine schnelle Auffassungsgabe besitzt, hat den Charakter eines Vollblut-Praktizierenden.

(123) Bei allen Dingen setzt sich der Geist mit dem Körper in Verbindung, um sie zu manifestieren. Ohne Körper könnte sich das Geistige, Nāmadhamma, nicht manifestieren.

(124) Die Ursache entsteht zuerst, die Bedingung entsteht hinterher.

(125) Der Geist ist der Benenner. Der Geist ist die Ursache für Rastlosigkeit. Der Geist im Normalzustand ist gut und daher in der Lage, Wohl zu empfangen.

(126) Mach den Geist hell und klar, nimm dir vor, Ṭhitidhamma, das feste, ursprüngliche Dhamma, zu erkennen. Das nennt man wirkliche, echte Weisheit.

(127) Löse die Unwissenheit auf, löse die Neigungen[194] auf, jenes Unwissen, jene Unklugheit. Kehre um, werde ein kluger Mensch.

(128) Die Ehrwürdigen Moggallāna und Sāriputta wurden in Familien mit falscher Ansicht geboren. Das gleicht dem Lotus, der von Natur aus im Schlamm geboren wird.

(129) Man muss erst einmal genug im Leid gesteckt haben; das Auslöschen muss genau dort stattfinden. Das gleicht dem Einschlagen eines Pflocks – der alte Pflock wird ausgetrieben, der neue Pflock tritt an seine Stelle. Das bedeutet: Herzenstrübungen raus, stattdessen Läuterung rein. So wie das Gute im Schlechten steckt: Unwissenheit raus, stattdessen wahres Wissen rein.

(130) Wenn du den Pfad beschreitest, erkenne das Leiden! Beschreite den Pfad, um den Ursprung zu erkennen! Übertriff das noch auf dem Pfad! Übertriff das noch beim Aufhören des Pfades! So wirst du dem Leiden entkommen.

(131) Ein Gleichnis für Nibbāna ist es, von Eins bis Null zu zählen. Die Welt interpretiert Null als Nichtvorhandenes, aber es gibt ja die Null. Ebenso ist Nibbāna etwas, das es gibt.

(132) Weltliche Wahrheit: Der Bodhisatta sieht die Götterboten. Überweltliche Wahrheit: Der Bodhisatta erlangt das Erwachen.

(133) Wissen und Klugheit stecken im Zustand des Nicht-Wissens.

(134) Alle Dinge stammen von einer Ursache her. Wenn also Geist aus Geist hervorgeht, nennt man das Geistesfaktor. Darüber hinaus handelt es sich nur um Symptome. So wie die stumpfe und die scharfe Seite eines Schwertes – beides ist aus Stahl.

(135) Wenn es nur Geist gäbe und keine Form, könnte er nicht in Erscheinung treten. Sie sind voneinander abhängig, um in Erscheinung treten zu können.

(136) All die Arahants hatten keinen Geist, sie hatten nur Achtsamkeit. Denn das, was den Geist gestaltet, gehört vom Wesen her zu den Gestaltungen – und Gestaltungen gibt es ja nicht im Geist eines Arahants.

(137) *Ekamūlā*: Der Sinn rührt von der einheitlichen Eigenschaft des Geistes her, der Ursache und Bedingung ist (*hetupaccayo*), die zusammenkommen, so dass sie die Hauptrolle in dem Gedicht spielen.[195]

(138) Es gibt viele Gesichtspunkte der Praxis, bis zu 84.000 Aspekte.

(139) Die Menschen wirbeln im Kreis herum. Sie werden geboren, und dann sterben sie. Sie sterben, und dann werden sie geboren. Sie hängen an altem Plunder.

Die Himmelswesen der Sinnessphäre, die Tiere, die Menschen, sie alle hängen an altem Plunder, am „Dreikorb" von Essen, Schlafen, Fortpflanzen. Schon unsere Großeltern hingen an nichts als altem Plunder. Egal, ob Buddhas, Paccekabuddhas oder Arahants – vor ihrem Erwachen hingen auch sie an altem Plunder, fasziniert von altem Plunder in alten Formen, alten Klängen, alten Gerüchen, alten Geschmäcken. All dies ist uferlos, grenzenlos, ohne Anfang, ohne Ende. So manifestiert es sich. Und wir sind ganz aufgeregt bei dem alten Plunder, sind richtig süchtig nach dem Gaumenkitzel von altem Plunder.

Wende den achtfachen Pfad an, reiß den alten Plunder heraus. Wir wenden die vier Machtfährten[196] an, schlagen mit Wucht einen Pflock ein, dass es nur so knallt. Wir treiben den alten Pflock, die Unwissenheit, heraus. Die neue Pflock, wahres Wissen, tritt an seine Stelle. {Than Ācān Man sagte noch:} Wir üben uns in Askese, strengen uns enorm an. Damit wir

[das Alte] herausreißen können, müssen wir über lange Zeit die spirituellen Tugenden, die Pāramis, errichten. Dann erst können wir uns ans Herausreißen machen, weil der alte Plunder miteinander verlötet ist. Wenn wir genug von der Fleischwerdung in der Abstammungslinie der Herzenstrübungen haben, ist das etwas absolut Erstaunliches in der Welt.

(140) Heilung des Wahnsinns: Gehe gegen den Strom und tritt in den ursprünglichen Geist ein. Heilung ist möglich.

(141) Tiger kommen uns Yogis besuchen. Meistens sind es [in Wirklichkeit] Devas. Wenn es [echte] Tiger wären, hätten sie uns schon gepackt und gefressen.

(142) Dhamma zeigt sich immerfort, außer wenn wir nicht luzide schlafen[197]. Zu so einer Zeit wissen und sehen wir nicht.

(143) Den Geist nach draußen schicken, außerhalb des Körpers, macht geistesabwesend.

(144) *Maggo*, der Weg der Praxis, hat einen Abschluss. Was die Wege betrifft, die man mit den Füßen beschreitet – sie haben keinen Endpunkt.

(145) Fürsorglichkeit, das Herzwasser der Wesen, wird durch die Elemente aufgewühlt. Es ist mit den Elementen vermischt. Die Elemente haben keinen Endpunkt. Und selbst der Geist, auch er hat keinen Endpunkt.

(146) Der Geist empfängt Aufgaben aller Art. Der Geist ist der Geburtsort. Wenn unsere Erkenntnis der Beschaffenheit des Geistes ebenbürtig ist, kennen wir den Normalzustand der Elemente.

(147) *Eko maggo*, der eine Pfad, *visuddhiyā*, ist der Pfad der Läuterung. Es gibt nur einen Weg dieser Größenordnung. *Mano pubbaṅgamā dhammā* ...[198], der Geist ist der allumfassende Vorläufer. Der Geist kommt als Erster an. Erfolg stellt sich durch den Geist ein.

(148) Der Geist ist das Werkzeug zur Unterwerfung von Körper und Sprache; er veranlasst das Reden und das Ausführen von Arbeiten.

(149) Einen Geist, der nicht in all die Sinnesobjekte verstrickt ist, nennt man geläutert.

(150) Der Buddha verkündete ein stufenweises Trainung. Als Erstes führte er die Praxis des Gebens an. Das gleicht der untersten Stufe einer Treppe. Egal, ob es sich um weltliche oder überweltliche Praxis handelt, zuerst

muss die unterste Stufe erklommen werden. Sie auszulassen ist falsch. Wir können nicht sofort weit nach oben springen, das wäre unser Tod!

(151) Gibt es Bretter, dann gibt es Häuser. Gibt es Häuser, dann gibt es Bretter. {Er spricht auf diese Weise, bis es allen richtig klar wird.}

(152) Die Dinge unterliegen der Dingheit, sie existieren auf ihre Art. Das heißt, ihre Existenz unterliegt Alter, Krankheit, Tod. Deshalb heißen sie Dhamma, das Wahre. Es gibt keine Zeichen von Kommen und Gehen, von Aufstieg und Fall. Es ist ein Zustand, wie eingangs bereits beschrieben.

(153) * Wir berufen uns nicht auf Himmel, Nibbāna oder Unterwelt. Wir beziehen uns einzig und allein auf das gegenwärtig Vorhandene, denn egal, ob Gut oder Böse, es ist die Gegenwart, die wir als Menschen erleben.

(154) Nehmen wir nur dieses eine Scheibchen vom Dhamma, nämlich eben diesen Körper hier, der krank wird. Eben dieses Scheibchen Körper wird alt. Eben dieses Scheibchen Körper stirbt. Ist es gestorben, wird erneut eines geboren. Die ganze Aufregung um nichts als diese Elemente. Kein Punkt zu finden, an dem man fertig ist oder am Ende angelangt.

(155) * Das Wissen des Buddha ist von unendlicher Reichweite, es reicht viel weiter als die 84.000 Dhammagruppen. Das sind die geschickten Mittel, mit denen er die Wesen zügelt. Es übersteigt die Fähigkeiten der Schüler, die all ihr Wissen und ihre Schauung in der Nachfolge erlangen konnten. Die Schüler konnten ihre Erkenntnis nur auf jene 84.000 ausrichten... Dies ist erstaunlich.

(156) * Bringe die Gegenwart in Ordnung! Wenn du die Gegenwart in Ordnung bringen kannst, ist das dreifache Dasein abgelaufen. Nicht nötig, in die Vergangenheit und Zukunft zu schicken. Lösche die äußeren Sinnesobjekte ganz und gar aus, damit du zu den inneren Sinnesobjekten vordringen kannst. Den Fokus nach außen zu richten, ist die Essenz des Ursprungs, die Essenz des Leidens und die Essenz von falscher Ansicht. Den Fokus nach innen zu richten, ist die Essenz von richtiger Ansicht.

(157) Die Sache der Elemente der Welt ist es, sich restlos gegenseitig zu beeinflussen. Wenn wir unsere Erkenntnis speziell auf den Geist richten, werden wir auch alles andere restlos verstehen.

(158) Ein Dhammavortrag bei Tag und bei Nacht ist *akāliko*, es lässt sich keine Zeitbegrenzung dafür festlegen. Er wird äußerlich und innerlich verkündet.

(159) Fokussiere den Geist, härte ihn ab. Studiere den Pfad, mach ihn stark. Dann ist es möglich, dass du den Weg zum Ende des Leidens sehen wirst.

(160) Lass den Geist los, erdrücke ihn nicht. Die Ursache für das Wellenschlagen liegt im Inneren. Kontempliere Zuneigung und Abneigung. Kontempliere den eigenen Charakter. Der Geist ist stur, viel beschäftigt. Auf den früheren Charakter kann man sich nicht verlassen. Packen wir den Geist, damit er stark wird.

(161) Die Menschen der Welt lassen sich von altem Plunder hinters Licht führen, von eben diesen Elementen da lassen sie sich hinters Licht führen. Aus Abneigung wird Zuneigung, aus Zuneigung wird Abneigung, da ist kein Ende in Sicht. Der Buddha ließ sich nicht hinters Licht führen.

(162) Die Elemente des Menschen sind fixierte Elemente. Sie werden nicht zu etwas anderem, wie es etwa bei den Nāgas und Devas der Fall ist, die ihre Form verändern können. Die Menschen neigen leichter zum Erfolg in der Meditation als andere Daseinsformen.

Aggaṃ ṭhānaṃ manussesu maggaṃ sattavisuddhiyā.[199] Die Menschen haben scharfe, zum Punkt vordringende Weisheit, immer bereit zu neuen Erfindungen, heilsamer wie unheilsamer Art. Wenn sie auf dem Gebiet des Unheilsamen erfolgreich sind ... die große Aveci-Hölle ist die Endstation. Auf dem Gebiet des Heilsamen ist Nibbāna im Bereich des Möglichen. Wesen anderer Daseinsformen sind nicht so etwas Besonderes wie die Menschen, weil sie mangelhafte Elemente haben, nicht so scharf und fest sind wie die Menschen. Die menschlichen Elemente reichen aus, um alles zum Stillstand zu bringen. Der Himmel reicht nicht aus, die Elemente der niederen Daseinsbereiche reichen nicht aus. Die Menschen haben Leiden und dessen Ursprung ... auf der schlechten Seite. Auf der guten Seite haben sie den achtfachen Pfad zum Heil und das Aufhören von Leiden. Das sind zusammen vier. Also können die Menschen erfolgreich sein, was immer sie auch tun. So ist es. Sie sind nicht vom Pech verfolgt wie die Wesen anderer Daseinsbereiche.

(163) *Satipaṭṭhāna* ist Wissen mit zahllosen Aspekten, nicht zu ermessen, ohne Ähnlichkeit mit Wissen anderer Art. *Sandiṭṭhiko*, für Praktizierende sichtbar, *paccattaṃ*, im Herzen zu erkennen – das Erkennen des Dhamma von tiefgründiger, verborgener, subtiler und tiefsinniger Art.

Gesang der Freiheit
Khandhavimuttisamaṅgīdhamma

NAMATTHU SUGATASSA PAÑCA *DHAMMAKKHANDHĀNI.**
Ich verneige mich vor dem Vollendeten, dem höchsten Lehrer, Sakyamuni, dem vollkommen Erwachten; und vor den neun überweltlichen Dhammas; und vor der Gemeinschaft der edlen Nachfolger.

Ich werde jetzt kurz gefasst die Lehre darlegen, beruhend auf Achtsamkeit und Weisheit.

DA GIBT'S NOCH EINEN MENSCHEN, der ist gut zu sich, und er fürchtet sich fürchterlich vor Leiden.

Er sucht sein Wohl, und um Gefahr zu vermeiden, rennt er hin und her.

Gibt's irgendwo auf der Welt vielleicht ein kleines Stück Glück? Ja, da will er dann hin,

doch stets geht's nur vor und zurück, immer weiter ohne Sinn, und er ist auf seinem Weg schon so lang.

„Sei gut zu dir selbst", ist sein Lebensgebot, doch Angst vor dem Tod hat er viel,

will echt raus aus dem Spiel von Altern und Sterben, aus dem sinkenden Boot.

Eines Tages sieht er klar, was der Ursprung ist, und zwar: die Ballungen und Wallungen der Daseinsgestaltungen.

Und die Einsicht, die voll durchbricht, ändert da seine Haltungen: Er wirft die Bürde ab.

Und dann stößt er auf die Grotte von Glück und Plaisier, das nicht verschwindet –

'ne Metapher für genau diesen Körper hier.

Er versteht, was da passiert ist: Die Grotte voller Glück, in der das Leid transzendiert ist, wird von ihm genau betrachtet.

Er fühlt sich unendlich wohl, schaut in sich hinein und sieht ein: Jene Furcht ist jetzt entmachtet.

So steht er da vor dem Berg, blickt hin und her,

denkt an Rückkehr, will seinen Gefähr-ten die frohe Nachricht künden.

Doch er kann sich nicht überwinden, hat Bedenken, dass sie ihm keinen Glauben schenken, ihn kränken, er sei durchgedreht.

Und dann bringt er den Vergleich ein mit dem Alleinsein, das Frieden und Stille spendet,

und das Thema ist beendet, kein Gedanke wird mehr verschwendet.

Besser ist das! ... als planlos herumzumarschieren, den Leuten Honig ums Maul zu schmieren,

mal Lob, mal Kritik zu kassieren. Sowas geht doch an die Nieren!

Da gibt's noch so einen Guten, dem das Wissen um das Sterbenmüssen das Herz zum Bluten bringt, zum Beben und zu Boden zwingt.
Er kommt bei mir vorbei, redet frei und direkt darüber, was ihn bedrückt, auf eine Wei-se, die Mitleid erweckt.

Ich frage ihn: „Seit langer Zeit schon übst du mit Beharrlichkeit, nun,

hast du die Wahrheit getroffen, ganz nach deinem Hoffen?"

„Hey, wie gibt's das denn, dass der mein Herz kennt?", denkt er betroffen.

Und der Gute will hier bleiben, will bei mir bleiben,

und weil er so, wie es sich ziemt, spricht, verbiet' ich es ihm nicht. Ich will ihn leiten, begleiten, den Großen Berg,

die Grotte voller Glück ohne Leiden zu betrachten, nämlich, meditativ tief auf die wahre Natur des Körpers zu achten

und das Herz zu bewundern, zu kühlen, die Qualen zu lindern, zu stillen, auf dem Weg geh'n, den die Edlen uns vermachten.

Ob er den Weg geht oder nicht, ist seine Sache. Ich dränge ihn nicht

und mache ihm nichts vor, sage nur, was Sache ist.

Worauf ich es wage, ihn ein wenig zu schocken, mit einer Rätselfrage aus der Reserve zu locken,
und zwar: „Was ist Bewuschen?"

Die Antwort, na klar: „Geschwind dahin huschen: Das ist Bewusstsein, viññāṇaṃ, dessen Wesen muss sein,

lebenslang zu rasen in einer Tour.

Wahrnehmung, saññā, ist schnur-gerade, lässt keinen Zweifel beginnen.
Und das Herz steckt da drinnen gefangen, es kann ja nur von hinnen nach dannen schwingen,

denn Wahrnehmung klebt an den äußeren Dingen und täuscht das Herz.

Sie erzwingt Aufruhr in den Gedanken, lässt sie schwanken und suchen im Zickzack,

und wie bei einem Zaubertrick mag sie Lüge als Wahrheit verbuchen."

Und er fragt dann das: „Wer ist es, der den fünf Khandhas völlig entkommt?"
Und die Lösung folgt prompt: „Na das Herz! Es ist frei, und nur das Herz,

und dabei gibt es kein Krallen mehr an Fesseln und Fallen. Der Sorge Gift ist neutralisiert,

das Herz trifft die Einheit unbeirrt.

Der Wahrnehmungstanz verliert in allen Prozessen, dieser Popanz kann's Betrügen glatt vergessen, den Dingen nicht Signifikanz mehr beimessen."

Der Sterbethematik gilt die nächste Frage: „Wer ist es, der stirbt?"
Worauf ich ihm sage: „Gestaltungen sind es, die da sterben und zugleich ihre Früchte mit verderben."

Und er fragt noch nach dem Grunde, dem Erbauer, der die Daseinsrunde auf die Dauer dreht.
„Es geht darum, darauf hinzuweisen, wie der Wahrnehmungwahnsinn einen kreisen lässt,

wenn man fest an ihn glaubt bis zuletzt. Das erlaubt dann den Wahn, an dem man haftet, sich ergötzt.

Von dieser Daseinsform in die nächste mit enorm hoher Drehzahl wird im Kreis gelebt, bis sich der Magen hebt,

weil man nicht mehr strebt nach Geisteskultur, sie vergisst und ist nur in Erinnerungen eingeschlossen.

Selbst wenn man unverdrossen sucht nach der Wahrheit, sieht man sie nicht, es gibt keine Klarheit."

Und dann fragt er ungeniert: „Wer legt fest, definiert, was Wahrheit ist?"
Worauf sich sagen lässt: „Das Herz bestimmt, definiert

die Suche vorwärts nach einem Meister über Wahrnehmungsschmerz,

das heißt, der gute Kern, er schafft den schlechten aus dem Weg und hält fern das Haften an Gier und Hass."

Er gibt mir nun das Rätsel auf: „Was isst nur einmal, ein Mahl, eine Mahlzeit und wird keinmal zum Essen ausgehn?"
Und ich lass ihn genau sehn: „Das Ende der Neugier, Wissen ohne Erwartung,

klare Sicht hier, kein Irren oder Entartung; keine Zerrbrille mehr,

das Herz still, begehrensfrei nimmt es heiter seinen Platz ein.“

Weiter fragt er: „Was mag das sein? Ein Becken mit vier Ecken, voll mit Wasser bis zum Rand?“
Es liegt auf der Hand, dass er gespannt ist zu erfahren, und zwar: „Jenes Wahre, Dhamma, bar jedes Wunsches, fern alles Unklare,

ganz und gar Leidenschaften abgewaschen, ohne Gefahren.

Das Wahrnehmen innen abgewandt, beim Walten des Gestaltungs-khandha kommt zum Erkalten der Daseinsbrand,

da-her ist das Herz bis zum Rand gefüllt, kein Mangel bekannt.

Der Geist ruhig und gestillt, nicht aufgewühlt vom Raunen der Gedanken, ihrer Macht, ihren Launen,

bei Tag und Nacht zu bestaunen.

Selbst wenn ich einmal reich wär’ mit Schätzen des Himmels im Wert von Millionen,

es würde nicht lohnen, weil’s gar kein Vergleich wär’ zu richtiger Er-kennung und damit Abtrennung jeder Daseinsbedingung.

Begehrensbezwingung ist so viel wichtiger.

Erinnerung ist Erinnerung nur, wo nichts weiter passiert.

Das Herz ist pur, in nichts absorbiert, und nichts mehr pressiert, der Stress ist besiegelt.

Und so wie ein Spiegel dein Gesicht widerspiegelt, so solltest du nicht an der Wahrnehmung hängen.

Sie ist nur ein Bild, und da gibt’s nichts zu haften.

Von Zwängen der Gestaltungsmachenschaften lass dich nicht drängen, dich daran zu berauschen.

Das Herz wird den Platz tauschen, das unvermischte Herz zu berühren.

Es kann diesen Teil seiner selbst spüren. Es handelt sich hierbei um Wissensgewissheit: Es hat sich verwandelt.

Aber andernfalls ist kein Wort zu verlieren, nicht weiter wichtig, wenn ein Herz nicht richtig sich seiner sicher.

Unendlich vielschichtig kennt man das fünffache Spielchen der Khandhas, stets, wenn sich der Geist regt,

doch eh’ man das kann, legt man Wahrnehmung unrichtig aus: als Herz.

Es ist wichtig, das Verzaubertsein zu bezwingen, das ausgeht von außen und inneren Dingen.

Das Herz glaubt an keine Stützen mehr, wird weit und erhaben,

will nicht mehr haben, was einst wahrnehmungsvereint Vereinnahmung war.

Was entsteht, was vergeht –

kein Mein mehr gemacht, muss sich nicht mehr in Acht nehmen vor Saññā-Haufen.

Als ob man sich auf'en Weg macht, einen ganz hohen Berg zu besteigen,

von dem aus sich die Erde zeigen lässt und alles, was darauf west:

‚O ist das hoch!' Und es würde noch deutlich erhellt, wie's eigentlich ums eig'ne Ich bestellt ist:

Das ist der Weg für den, der berufen, bereit; er führt immer weiter nach oben, in Stufen, wie eine Leiter."

Unvoreingenommen fragt er nach Gezeiten, ob ihr Kommen und Gehen den Wahrheiten entspricht oder nicht.
Und ich sage: „Die Bedingungslage ändert sich ständig, liegt jenseits stets jeglicher Reparatur,

und Kamma braut naturgemäß und unprätenziös.

Wer sich traut, sich zu wehren, aufzubegehren, wie auch immer, gerät aus dem Lot, macht alles noch schlimmer.

Es gibt keine Not, an der Natur, Sachen der Soheit anzuecken, diese ist echt.

Gut oder Schlecht entspringen Ursachen, die in uns selbst stecken.

Lass dich nicht aufhalten bei Dingen, die gestalten, aufwühlen, lass den Geist rasten im Kühlen.

Alle, die wissen wollen, was wahr ist, sie müssen, sie sollen sehen, bis nüchtern klar ist: In Dingen, die bedingen, lauert Vergängnis im Keim als Verhängnis, nichts dauert.

So gelingt's beim Loslassen leicht, nicht nötig zu zwingen,

entfernt Herz Empfängnis von äußeren Zeichen in kühlen Bereichen des Dhamma."

Er fragt nach fünf Pflichten, die einander ergänzen.
Ich sage: „Die Khandhas kann man abgrenzen, fünffach ausrichten,

die sich den Gestaltungen unterwerfen, worauf jeder Haufen seine Pflicht empfängt, die zusammenhängt mit laufender Aufgabe.

Nicht empfängt er von andern den Job, ist in sich voll.

Selbst Ruhm, Lob, Gewinnen und Wohl können nicht entrinnen dem Tadel, Schmerz, Verlust von Gewinn und Gesicht,

verursacht, bedingt, was Wahrheit entspricht.

Bei allen acht gelingt es dem Herz, sich abzuwenden, entfesselt deren Macht zu beenden.

Denn die Gruppe des Körperlichen ist noch nie Alter und Krankheit entwichen;

das Geistige findet kein Ruh'n,

zu ihm weht die Frucht aus früherem Tun, aus Sucht, aus früherer Tat, wie ein Rad, das sich dreht.

Das Gute macht, dass das Herz versinkt,

das Schlechte zwingt den Geist, er kreist in Gedanken, außer Rand und Band, gehetzt in neuer Runde, ohne Aufschübe.

Als ob Feuer den Geist in Brand setzt, wird es dunkel und trübe.

Benutz den Verstand jetzt: Wen zieht man hier für Gier und Hass zur Rechenschaft?

Alter und Tod zu durchbrechen, schafft man das, wenn man sich bemüht?

Das sind die Grenzen, die man gerne abstreifen, überwinden würde:

Tendenzen des Geistes, in Ferne zu schweifen, sollen verschwinden, die Bürde von Wissen und Denken.

Man will sich in Einheit und Gleichmut versenken.

Doch der Geist in seiner Gemeinheit ist nichts Gewisses, und lenken lässt sich Wandel nie,

auch wenn Wahrnehmen hie und da ohne Eile sich bequemen mag, eine Weile zu weilen.

Sieht dann das Herz die fünf Khandhas naturgemäß,

pur wird es und weiß, ausgemerzt alles Gemeine, das Befleckende endet.

Was sich mit Fleiß dem Entdecken zuwendet, kommt ins Reine. Wahres Seh'n entzieht allem den Boden, beendet alle Methoden.

Wer so den Ur-Wahrheiten entspricht, geht nicht gegen den Strich der Natur.

Völlig gleich nur, ob arm oder reich an Gewinnen, außen wie innen:

Gut und Böse muss völlig zerrinnen,

ohne Ergreifen geht es nicht mehr der Erwartung hinterher.

Ein unstetes Herz ist von seiner Artung, seinen Werken flatterhaft.

Wenn man es schafft, das zu bemerken, kann fabelhaft Wohlbefinden reifen.

Doch Großes wird oft in den Kleinen verborgen. Man muss dafür sorgen, dass man Schritt hält mit der Welt der Khandhas; wenn nicht, wird die Sicht auf Dhamma versperrt, unendlich unkenntlich.

Die Khandhas verzerrt, sieht Dhamma nicht, wie sie sind: nur Staub.

Wie blind und taub, in Umnachtung versenkt, wird Dhamma, das so herausragt, leider keine Beachtung geschenkt."

Und er fragt weiter: „Wenn es gibt, gibt es nicht. Wenn es nicht gibt, dann gibt es. Was mag das sein?"
„Diesmal fällt mir nichts ein. Ich komm' ins Stocken, bleibe hängen, kann meinen Gedankengängen keine Lösung entlocken.

Komm, zeige mir, sage klar und bedeutungsvoll, was deine Frage hier bedeuten soll."

„Bitte löse das Dilemma, das man zum Thema Geburt zähl'n kann, samt ihren Wurzeln, dann,

wenn es sie gibt in vielen Arten, kann Mensch und Tier kein Ende erwarten."

„Na, der erste Teil hier ist gradlinig geraten: ‚Wenn es gibt, gibt es nicht' find ich jetzt kurz und bündig.

Doch zuletzt: ‚Wenn es nicht gibt, dann gibt es' ist Dhamma, tiefgründig.

Gibt es keine Bedingung, keine Saṅkhāras, dann gibt es wahres, gewisses Dhamma,

das Eine, abgeschieden,

Verzerrung vermieden, nicht verschwommen, erhabensten Frieden gelebt.

Das is' die Basis des Herzens, das nicht mehr bebt,

zur Ruhe gekommen, sich nicht mehr aufregt, still, klar, unbewegt,

der Rausch gelichtet,

Begierden vernichtet, das Fieber gekühlt, kein Zweifel wühlt,

die Fesseln der Khandhā zerrissen,

das Daseinsrad fällt auseinanda, verschlissen sind dann da seine dreifachen Kehren.

Begehren kann sich nicht wehren, trotz seiner Macht.

Gier wird zu Ende gebracht. Was Wünsche betrifft: ihre Gift-spritze kann nicht mehr stören.

Alle Hitze wird aufhören, wie es beliebt."

Und er fragt: „Giebt es auf dem Herzweg noch weitere Weisen, deren Zweck ist, hinzuweisen,
wie Leiden im Geiste sprießt und Dhamma verschließt?"

Ich sage: „Der Ursprung von Leid ist ohne Frage breit gestreut, groß, so sehr.

In kurzen Sätzen gesagt, ist er das Ergötzen, das das Herz dazu presst, dass es sich verlässt auf die Khandhas, die es besetzen.

Dhamma, mit dem Geiste vereint, ist dauerhaft, beständig;

er trennt sich ab vom Jamma, vom Leidenserbauer. Der Feind ist ohne Dasein, ohne Werke.

Also merke dir diese Methoden, alles, was zum Geist gehört.

Nicht nötig, dass du kreist, bis du am Boden zerstört bist.

Ist Dhamma nicht vorhanden, wirst du stets beim Ergötzen landen, dich verletzen.

Das sind Stürze in das Entsetzen der Leidenswiegen.

In Kürze: Leid und Dhamma, beide liegen immer beieinander im Geist.

Kümmer dich, kontemplier hier, bis du weißt, was wahr ist. Ganz und gar ist dann kühl dein Verweilen.

Wieviel Wohl oder Leid dir auch zuweilen zuteil, kein Bangen kann anfangen,

frei von Verdunklung und Ursprung, zum Guten gegangen.

Wenn du auch nur das verstanden hast, lässt es Hitze schon verschwinden,

genug für Rast, um den Ausweg zu finden.

Den Geist, der in den Staub beißt, hat der Dhammageist vergessen, keine Interessen.

Herz, das dhammabesessen, ist Glück; Schmerz die Khandhas, von Haus aus zu beklagen.

Dhamma bleibt Dhamma, Khandhā nur Khandhā, mehr ist nicht zu sagen.

Und wenn es heißt: ‚Kühl, wohl, die Qualen ferne',

seit sich der Geist von Zwängen, Treiben der Übel befreit, die gerne hängen bleiben.

Kommen wir auf'en Saṅkhārahaufen zurück, der ist voll von Leid, weit und breit kein Wohl,

weil uns alt und krank Werden zuteil und wir Sterben erben.

Wenn der Geist jedoch höchstes Dhamma kennt,

entreißt er sich dem Verblender, weist er ab das Joch, das Ungesunde,

endet alles, was verblendet, die grausame Wunde des Herzens.

Wenn er Dhamma trifft, und sieht er klar, entzieht er sich dem, was falsch war, dem Herzensgift.

Im Geist, der Dhamma gewonnen, quillt das Gute, das Falsche gestillt, dem Übel entronnen.

Und Dhamma, befreit und fern von Dingen der Gier,

mit Achtsamkeit als Kern, ist nicht verstrickt.

Was hier an den Khandhas hängt, ist abgeknickt, zerbrochen, abgedrängt; das Haften verschlissen.

Der Staub ist jetzt gewissenhaft beseitigt, zerrissen das Netz der Sorge.

Selbst wenn vom Naturell gelenkt man schnell und unbeschränkt denkt,

den Rückblick nicht verdrängt, ist Denken ohne Aufruhr in Bewegung, keine Spur von Aufregung.

Man sollte wissen, dass sich allerorten Unheil erhebt, weil man Wahrheit widerstrebt,

mit andern Worten, Geburt des Bösen beruht auf Unwissen.

Verblendung auflösen, die Tür verschließen, bringt Wohl in Vollendung.

Die Wendung im Erleben lässt Unheil verschwinden, kein Beben mehr zu empfinden.

In jedem Aspekt des Seins steckt von Natur nur eins, nämlich Leiden, kein Glück zu finden.

Doch damals, als ich im blinden Dunkel, im Höhlenloch, im Wahn gefangen,

am Herz angehangen, war mein Plan, mein Drängen, das Gute zu erlangen, doch blieb ich am Gleichmute hängen.

Innen machte ich mich am Besinnen fest, bloß weil ich dachte, es sei das Herz,

und restlos absorbiert, war ich lange fasziniert.

Im Zwange der Täuschung, nur Trug vor Augen, ließ ich mich aufsaugen,

verlor ich mich im Spiel der Khandhas jämmerlich.

Es gefiel mir dann, mich zu überschätzen, als sei ich schon der Konvention entgangen, bereits jenseits davon.

In Kritik an ander'n verstrickt, ging ich wandern. Keinen verschonte ich, voll Aggression war ich; es war das Gewohnte, das sich kein bisschen lohnte.

Herumzugeh'n, um Fehler zu seh'n im Gegenüber, verbittert,

verbrennt, macht alles immer trüber.

Ob besser, ob schlimmer, wer schlecht ist, wer im Recht ist – das ist deren Sache.

Das eig'ne Herz bewache, gib es nicht preis,

wenn der Teufelskreis dich bedrängt, einengt, einschnürt.

Sei auf der Hut, sei bereit zu allem, was gut ist, befreit, zum Wohlsein führt.

And're als schlecht zu erleben und sich selbst zu überheben,

ist ein Makel, denn man bleibt kleben an den Gruppen.

Ins Debakel, ohne Wahl in echte Qual, bedroht von Altern und Tod, führt dieses Steckenbleiben in seinem Reifen.

Daher tut es Not, immer wieder anzugreifen. Attackiere Dinge, die beflecken, treiben, bedrängen.

Voll mit Gier und Hass: Ihr Unheil wird klar, ihr Nachteil offenbar.
Voll Angst im Übermaß: Der Geist kaum zu lenken, kreist in jammervollem Denken.

In endlosen Ringelreih'n laden Sinnesdinge ein,

weil das Selbst sich selbst wählt und das Sein selbst für das Seine hält.

Damit wird es unmöglich, Leid und Gefahr zu entkommen.

Wenn du siehst, was unverträglich, dann sei nicht benommen.

Sei nicht blind, sieh dir an, wie Gestaltungen sind, nur ein Tanz, eine Terz ohne Substanz, ohne Bestand, alles schwankt. Immer wieder schau genau, bis das Herz Gewissheit erlangt.

Dann solltest du schon versteh'n, das, was du wolltest, voll Inspiration zu seh'n – es ist nicht mehr schwer: das eine wahre Dhamma, die Herzensabkehr.

Jener Unbestand, den ich genannt, ist Herzensbewegung durch das, was es bindet.

Wenn du das erkannt hast, halt es im Sinn, schau immer wieder hin, wo Bewegung stattfindet.

Sobald die Sinne außen inne-halten, erkalten, verblassen, erscheint Dhamma innen.

Alle Unrast löst sich binnen kurzer Zeit, wenn du Wahrheit weißt und gesehn hast.

Der Geist hängt nicht mehr an Zweiheit. Bereits so viel Wahrheitsgespür drängt nicht mehr zu irgendeiner Tür.

Dieses ‚Wissen ohne zu wissen' ist der Herzensweg, das Erfassen, dass alle Dinge verblassen, sich ändern müssen.

Der ursprüngliche Geist weist keinen Anfang auf, der echte, unvergängliche, kein Niedergang, kein Verlauf.

Kennst du seinen Ursprung, entkommst du Kummer, Verblendung.

Doch wenn du dummer-weise seine Kreise verfolgst, entlang seinen Zweigen, wirst du augenblicklich dem Missgeschick dich zuneigen.

Der Geist macht sich das Gute zu eigen, das ist sein Verzweigen. In Meinmachen verrannt, wird das Trübung genannt.

Wenn der Geist im Ursprung liegt, ist Zweifel versiegt,

Dhamma manifestiert, höchste Wahrheit, die Welt transzendiert.

Alles, was stört, alle Befangenheit, Suchenmüssen, Sorge der Vergangenheit,

hat aufgehört, ausgerissen, vertrieben.

Alles, was an Leid noch übrig geblieben, ist nur naturbemessen: Bedarf an Schlaf, Rasten und Essen, um gesund zu bleiben.

Doch aus dem Urgrund treiben herzgelenkt, gebändigt keine Klagen mehr.

Der Geist denkt ständig von seinem Wesen her,

doch am Ursprung genesen, jenseits von Zagen,

herrscht Ruhe und Stille, nichts stört seine Kreise.

Normalerweise manifestiert sich der Gestaltungshaufen geballt,

alles degeneriert laufend mit Gewalt, nichts kann entrinnen.

Gib gut Acht, wenn das Besinnen subtil!

Gleichmut macht sich dann oft zum Ziel des Haftens.

Denk viel an die Machenschaften der Vergängnis! Das sind Herzenssachen, sein Verhängnis, sein Belang.

Am letzten Vers angelangt, kennst du seinen Gesang,

doch der Klang ist nur Schein, er legt dich rein.

Das, was die Einsicht befleckt, ändert das Geschlecht, so heißt es,

es erweckt den Schein, es sei echt, doch es ist nur Wahn.

Des Geistes Idee kommt spontan, er sei eins mit dem Seh'n,

doch reines Versteh'n steckt nicht im Intellekt.

Denken, Analysis von Geist und Physis

erweckt nicht wahres Seh'n, also schau genau.

Dann kann Wissen entsteh'n, das mitnichten identisch ist mit verflachten, ausgedachten Geschichten.

Es ist das Wissen, die Kunde am Grunde des Geistes.

Dieser Geist am Ursprung, frei von Verzweiflung,

erkennt sich selbst mit klarer Vision, weiß, dass Saṅkhāras schon

bald vergehen und enden. Man kann sie nicht verwenden, nicht auf sie bauen, um irgendwas zu erschauen.

Wissen reift, es existiert, weil es nicht mehr nach Zweiheit giert, nicht nach ihr greift.

Der Geist erkennt sich selbst aufgrund von Bewegung.

Als Folge erkannte Bewegung schlägt sich als Ablauf nieder,

doch Aufgliedern, Zerlegen gibt es keins, denn das Bewegen ist in Wahrheit eins.

Zum Geist der Zweiheit dagegen sagt man, er reist auf Abwegen, abgebogen, von Wahrnehmung betrogen.

Jene Vergänglichkeit, Hin und Her, ist eig'ne Empfänglichkeit und Begehr, zu anderen Leuten zu deuten.

Doch wird dieses Verfallen erkannt,

hat das Herz Unwissen gebannt, es kann strahlen, ohne Trübsal beizumischen, Zweifel überall abwischen,

Suchen und Streben bezwingen, das Greifen nach außen und inneren Dingen abstreifen.

Ohne Zittern, muss alles Begehren verwittern.

Aller Hass wird entrückt, alle Gier, alles, was bedrückt.

Sehnen endet hier, Kummer und Jammer nicht mehr gefühlt,

Schwermut kann nicht mehr sein Gewicht schwer aufs Herz legen,

als sei es gekühlt im sanften Regen. Es sieht durch sich selbst,

ist kühl wegen der Freiheit vom Gefühl, sich nach einer Person umseh'n zu müssen.

Es kann den Anfangsgeist im Hier und Jetzt wissen, sich lösen von allem, was verwirrt, entsetzt.

Dem Guten und Bösen gilt keine Sorge, auch keine subtile, Chaos erlischt,

es herrscht Stille.

Der Anfangsgeist kennt keine Spekulationen

über seine Faktoren, Funktionen, verloren alles Erwarten, gut zu sein.

Kein Bedarf nach harten Kämpfen, keine Not mehr, auf der Hut zu sein.

In jeder Stellung der Glieder schlägt sich Erhellung nieder, Besinnung der Befreiung, Entrinnung am inneren Ursprung."

Er gibt zu verstehen: „Klar hat der Meister mich den Weg sehen lassen, meisterlich, scharfsichtig die vielen Punkte verknüpft.

Darf richtig noch anders gezeigt werden, warum man Leidensherden nicht entschlüpft?

Bitte zeige detail-liert, wie der Weg zum Heil praktiziert wird."

Ich erwidere: „Der Herd des Leidens ist Gier, man begehrt. In diesen Herden versponnen

schafft man untentronnen neues Werden.

Der niedere Makelbefund ist fünffacher Strang der Sinneslust.

Erhabener Leidensgrund ist der Drang nach bewusster Erweiterung, wenn höheres Sein in Jhāna reift.

Wenn man im alten Verhaltensmuster danach greift,

wird sich das Denken im Gestalten versenken,

auf lange Zeit als Gewohnheit.

Das kann dem Weg zum Heil, zum Erheben, eine Wendung zum Gegenteil, zur Verblendung geben,

zur Verzweigung in grobe Äste der Neigung

zu innerer Wucherung, gar nicht peinlich berührt.

Fasziniert, absorbiert, verführt vom Sinnesobjekt,

verliert man sich ganz und gar und schreckt vor keiner Gefahr.

Und was da an Fehlern in anderen steckt, wird genossen, überheblich;

doch was befleckt, an eigenen Fehlern gesprossen, wird nicht entdeckt.

Vergeblich, die Sünden der andern zu suchen, zu finden, wie groß auch ihre Zahlen,

denn nicht uns stürzen sie in Qualen von Höllenschlünden.

Die eigenen Schwächen sind zu verfluchen, zu beklagen, sogar die minimalen;

sie kommen zum Tragen, sie rächen sich kurz danach im Höllensturz, millionenfach.

Schau sie dir an, gewöhne dich dran, wende Sorgfalt an, um dich zu erheben.

Bald wirst du dann das Schöne der Sicherheit vor Leid und Gefahr erleben.

Siehst du klar, was deine dunklen Teile, Geistestrüber sind, dann eile, sie geschwind abzuschneiden.

Sie sind nicht zu vermeiden, wenn man bloß drüber sinnt und zögert, wird man sie nicht los.

Willst du das Gute besitzen, dem Mein einverleiben, wird es nicht nützen, den Leidensanfängen zu trotzen, sie zu vertreiben.

Du wirst am Drängen hängenbleiben, am Bangen, das Gute nicht zu erlangen, ein schwerer Irrtum.

Wenn Denken verwirrt um Begriffe von Gut und Böse kreist, es trifft dich wie ein starkes Geistesgift

und führt zu unsäglich heftigem Fieberschütteln, behandelt mit unverträglichen Mitteln.

Die falsche Rezeptur hilft keine Spur, diese Kur kuriert nicht.

Und Dhamma wird nicht manifestiert, nur weil man nach dem Guten giert.

Man irrt umher bis zum Übermut,

wenn Begehr nach dem, was gut, an Stärke gewinnt, Wurzelwerke spinnt.

Alles Übel und Dunkel hinzugefügt, alles, was verkehrt,

was trügt, vermehrt: Ernste Zeiten! Dhamma rückt in fernste Weiten."

Er sagt leise: „Als Meister auf diese Weise Leidensverzweigen zeigte, wollte mein Herz neigen zum Zagen.
Als ich die Konsequenzen verstand, war ich am Rand der Verwirrung, voller Fragen, durcheinander.

Die Sequenzen des Auswegs ohne Beirrung erfasst, fand mein Herz Rast vom Beben, kein Aufbegehren, kein Wehren mehr zu erleben.

Mein Herz ist jetzt ruhig zum Halten gekommen, still zum Enden. Wenn Meister will, lassen wir's dabei bewenden."

„Khandhavimuttisamaṅgīdhamma" wird dieses Werk genannt:
Befreiung vom Berg der Khandhā, ohne zu weichen.

Es gibt keine Zeichen, keine Spur von Kommen und Gehen.

Ein Naturgesetz ist zu sehen, ganz und gar im Wahren,

kein Kreisen, kein Weiterreisen mehr zu erfahren.

Damit genug, der Text endet hier.

(Wahr oder Trug, kontemplier mit weisem Ergründen, um das herauszufinden.)

Meister Bhūridatto (Man) heißt der Verfasser aus Wat Sra Prathumvan.

Luang Pū Mans letzte Ermahnung

Notiert von Phra Ācān Lā Khemapatto[200]

Menschen, die der Meinung sind, es gäbe nicht Verdienst und Unverdienst, kommen schon mehr und mehr auf uns zu. Die Erde zählt die knappen Tage der Menschen. Auch wenn ihnen der Tod bevorsteht, zählen sie doch immer mehr Tage für irgendwelche weltlichen Ziele. Und diese zählen immer mehr Tage des Konkurrenzkampfs und der Verdrängung.

Es wird für uns künftig schwierig werden, unserer Praxis nachzugehen, weil die Aufenthaltsorte ungeeignet sind: Äcker und Reisfelder, die keine Abgeschiedenheit und keinen Rückzug bieten.

Die Religion der falschen Ansicht zählt schon die Tage, bis sie ihre Wunder zur Schau stellen kann, und dumme, törichte Menschen lassen sich davon mitreißen, wie Kühe und Büffel. Kluge Menschen bleiben nur noch wenige übrig.

Wir alle sollten uns beeilen, Dhamma so zu praktizieren, dass es dem Feuer gewachsen ist, das gerade unser Haus niederbrennt. Beeilt euch, es schnell und unverzüglich zu löschen! Macht das Herz ernüchtert, löst die Berauschung an der Daseinsrunde auf, sowohl in der inneren Welt, die von Haut umhüllt ist, als auch in der äußeren Welt, die zusammengefasst die Welt der Gestaltungen ausmacht.

Nehmt ein scharfes Schwert zur Hand, zum Angriff auf *aniccaṃ, dukkhaṃ, anattā*. Kontempliert sie ohne Unterlass, egal, ob es Tag ist oder Nacht.

Ernüchterung und Auflösen der Berauschung bedürfen nicht des Wünschens, sondern müssen auf gelassene und auch auf kluge Art empfangen werden, damit sie zu richtiger Befreiung und richtigem Wissen von unverfälschter Art werden. Es besteht kein Grund zum Zweifeln!

Diese Dhammas verschwinden nicht irgendwo hin. Sie sind da, sie sind in der Gegenwart anwesend. Der Geist in der Gegenwart, den ihr alle in Angesicht der Achtsamkeit verankert, in Angesicht der Weisheit, wird in genau jenem Augenblick mit ihnen verschmelzen.

Bild 10: Luang Pū Lui Candasāro
ca. 1980

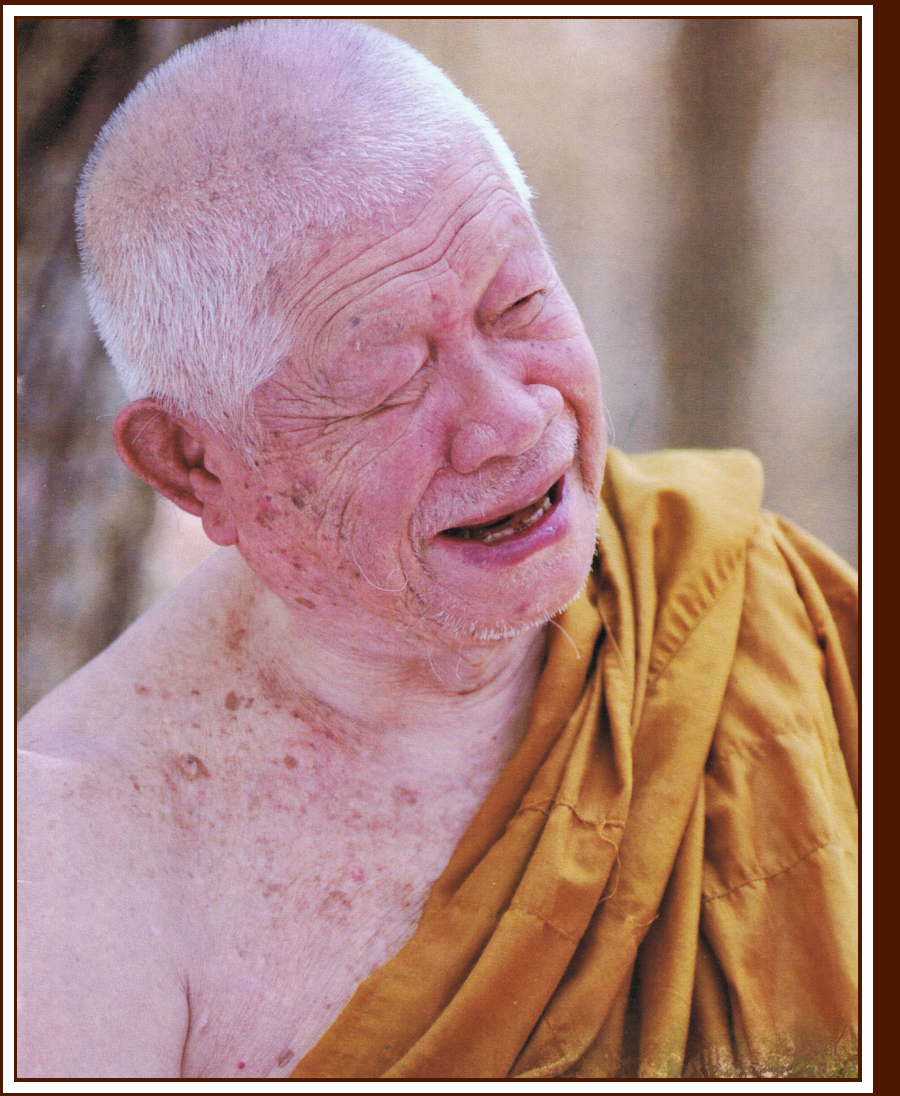


Bild 11: Luang Pū Viriyang Sirindharo
ca. 2010

Bild 12: Luang Pū Wan Uttamo
mit seinen Insignien als Cao Khuṇ
1977

Bild 13: Luang Pū Lā Khemapatto
ca. 1942

TEIL III

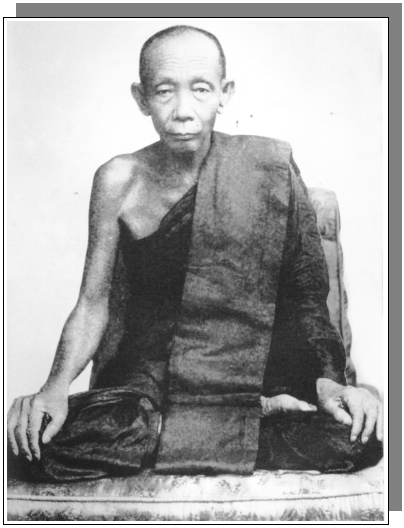
ANHANG

Kurzbiografien

(Die Informationen stammen aus Q6, Q8, Q11, Q12;
www.pathumwanaram.com und anderen Quellen.)

Bei den Meditationsmeistern steht der Name und Ordinationsname an erster Stelle, ein eventueller Mönchstitel dahinter in Klammern. Bei den Verwaltungs- und Studienmönchen ist es umgekehrt.

Cao Khuṇ Phra Upālīguṇūpamācariya (Can Siricando)



wurde am 20. März 1856 in der Stadt Ubon in einer aristokratischen Familie geboren. Mit 13 Jahren wurde er Novize und mit 21 Jahren (1877) Bhikkhu unter Phra Māo Devadhammī, Wat Srī Thōng, Ubon. Nach seiner ersten Regenklausur zog er nach Bangkok, um Pāli und Dhamma zu studieren. Nach erfolgreichen Examen begann er 1885, Bücher aus dem Pāli zu übersetzen, er wurde Upajjhāya in Ubon und Abt eines Klosters in Campāsak, Laos. 1893 wurde er Lehrbeauftragter von Ubon, 1899 zum Cao Khuṇ befördert und zum Landesteilchef bestellt. Ab 1904 wohnte er in Bangkok als Abt von Wat Bōromnivās, wo er dem Ehrwürdigen Man Bhūridatto Unterricht gab. 1907 folgte die Beförderung zum Cao Khuṇ Stufe 2 (Phra Rājakavī), 1914 Stufe 3 (Phra Debmolī).

1915 stellte er ein Buch mit Dhammavorträgen zusammen. Einige der Texte hatten den Schutz der Lehre vor dem Einfluss weltlicher Macht zum Thema. (Vermutlich war das eine Reaktion auf das Ansinnen von König Rāma VI, Mönche mögen doch bei ihren Anhängern Spenden für ein Schlachtschiff der Königlichen Marine akquirieren.) Das Missfallen offizieller Stellen hatte die zeitweilige Enthebung von Amt und Titel und Hausarrest zur Folge. Am 2. Januar 1916 wurde er begnadigt, als Abt von Wat Bōromnivās reinstalliert und zum CK4 befördert (Phra Dhammadhīrarājamahāmunī).

1923 gab es für ihn CK5 (Phra Bodhivaṃsācariya), ein Jahr später ein Sternchen dazu, als „Cao Gaṇa (Gruppenherr) der Waldmönche“ (Phra Upālīguṇūpamācariya). Er war Cao Gaṇa der Stadt Campāsak, der Maṇḍalas Isān, Canthaburī, Rājaburī und Krungthep (Bangkok). Er initiierte Schulen und Universitäten und war Abt von Wat Cedī Luang, Chiang Mai. TCK Upāli starb am 19. Juli 1932, während er in Meditation saß. 100 Tage danach erhielt seine Leiche eine königliche Kremation.

> Der hochehrwürdige Phra Upālīguṇūpamācariya (Can Siricando) war ein Meister der Morgenröte auf dem Gebiet des Studiums und der Praxis. Er leistete unschätzbare Dienste für die Dhammayutlinie und die Meditationstradition auf thailändischem Boden, für die sich kein Ende absehen lässt.[Q6]

Sein asketischer Lebensstil, seine besondere Begabung bei der Lehrvermittlung, seine persönliche Meditationspraxis und sein Engagement für die Waldtradition haben ihm großen Respekt und Anerkennung seitens der Praxismönche eingetragen.

Phra Ācān Sao Kantasīlo (Phra Khrū Vivekabuddhakicca)

wurde am 2. November (es könnte auch im Januar gewesen sein) des Jahres 1859 oder 1861 im Dorf Khākhom (damals: Thākhomkham) geboren. Er hatte große Statur, schöne Haut, markantes Gesicht und so weiter. Als er 12 Jahre alt war, wohnte er als Tempeldiener in Wat Tai, Ubon, wurde dort im Alter von 15 Jahren Novize und mit 20 Jahren Bhikkhu. Nach 10 Regenzeiten war er dort ein respektierter Lehrer, ein *Ñākhū.*

1889 wurde er zusammen mit seinem Freund aus Wat Tai, Ñākhū Nū, als Dhammayutmönch reordiniert. Er erhielt später den Titel Phra Khrū Vivekabuddhakicca, aber keiner weiß, wann das war. Zusammen mit LP Man Bhūridatto wurde er zum Vater der Kammaṭṭhāna- oder Waldtradition Thailands im 20. Jahrhundert.

Der Große Luang Pū Sao legte am 3. Februar 1942 in Laos seinen Körper ab, während er sich vor einer Buddhastatue verbeugte. Weiteres biografisches Material steht in Teil I dieses Buches, in *Grundloses Herz*, (Stammbach 2008) und in *Meister der Morgenröte* (Stammbach 2012).

Cao Khuṇ Phra Paññāphiśāla Thera (Nū Ṭhitapañño)

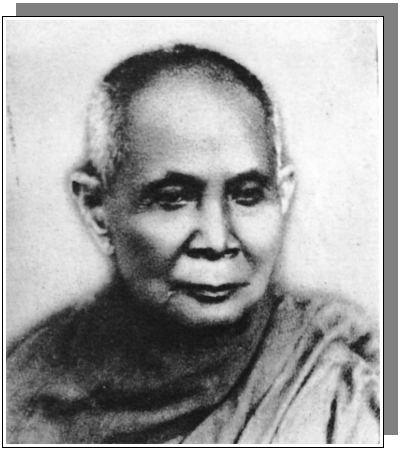
wurde am 4. Oktober 1865 in der Stadt Ubon in chinesischer Familie geboren. 1877 wurde er Novize und 1886 Bhikkhu in Wat Tai, Ubon. 1890 erhielt er Reordination als Dhammayutmönch in Wat Srī Thōng, Ubon, zusammen mit Luang Pū Sao Kantasīlo.

Er lernte Pāli in Wat Srī Thōng, wahrscheinlich auch unter TCK Upālī, und übersetzte den größten Teil des Vinaya Piṭaka ins Thailändische sowie die ersten beiden Teile des Visuddhimagga.

Etwa 1904 lud ihn TCK Upālī nach Bangkok ein, aber zu der Zeit hatte der Ehrwürdige Nū bereits seine Liebe zur Meditation entdeckt. Er zog die Thudongpraxis vor und mit LP Sao in die Wälder. Die Wanderschaft führte die beiden 1913 nach Bangkok, wo LP Nū das Schicksal in Form eines hoheitlichen Ansinnens ereilte. Der hochrangige Mönch aus königlichem Hause, Somdet Phra Mahā Samaṇa Cao Kromphrayā Vajirañāṇavarorasa bestellte ihn zum Abt von Wat Padumvanārām ab 1914. Ein Jahr später erhielt er als Trostpflaster den Titel Phra Khrū Padumdhammadhādā. 1924 wurde er Upajjhāya, 1925 Than Cao Khuṇ Paññāphiśāla Thera (gewöhnliche Stufe, Vipassanā-Amt).

Er starb am 23. Oktober 1944.

Somdet Phra Mahāvīravong (Uan Tisso)



wurde am 21.3.1867 in Ubon geboren, bereits in seiner Jugend Novize, mit 20 Jahren Bhikkhu.

Er durchwanderte alle Ränge der Saṅghahierarchie: 1904 Ernennung zum Cao Khuṇ Stufe 1, 1911 Cao Khuṇ Stufe 2 (Rāja), 1921 Cao Khuṇ Stufe 3 (Deva), 1925 Cao Khuṇ Stufe 4 (Dhamma), 1932 Cao Khuṇ Stufe 5 (Brahma), 1939 wurde er einer der neun Somdets. 1942 erhielt er das Amt des Saṅgha*nāyaka**, den zweithöchsten Rang im Orden nach dem *Saṅgharāja**.[201]

Der Ehrwürdige Tisso starb am 26.1.1956

Cao Khuṇ Phra Dhammapāmokkh (Bunman Mantāsayo)

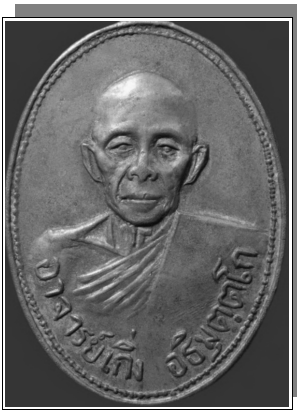
wurde am 15. April 1886 in Thonburī als Sohn eines Edelmanns und hochrangigen Offiziers geboren. Mit 17 Jahren wurde er Novize in Wat Bovōrnives und Aufwärter von Somdet Phra Mahā Samaṇa Cao (usw.). Ein Jahr später entrobte er und arbeitete drei Jahre im Dienste des königlichen Finanzwesens.

Am 2. April 1907 wurde er Bhikkhu in Wat Naranāthsundarikārām mit dem damaligen Saṅgharājā als Upajjhāya. Das Herz stand ihm nach Meditation, so verbrachte er seine erste Regenklausur in einem kleinen Kloster im Wald von Nakhōn Savan. Danach kehrte er nach Bangkok (Wat Naranāthsundarikārām, danach Wat Padumvanārām) zurück. Dort lernte er LP Man kennen und ging mit ihm irgendwann zwischen 1907 und 1910 nach Burma auf Thudong. Später folgte er LPM auf dessen Wanderschaften durch den Isān. Sein Biograf aus Wat Padumvanārām schreibt:

> Er liebte Thudong-Wanderschaft und Praxis der Meditation, aber seine hohe Geburt kam dem nicht entgegen, ein Waldmönch zu sein. Er fügte sich und kehrte nach Wat Padumvanārām zurück, wo er zum sechsten Abt ernannt wurde.

Karriere: 1933 Phra Khrū Padumdhammadhādā; 1944 Ernennung zum Abt; 1948 CK1 Paññāphiśāla Thera; 1957 CK2 (ohne Namensänderung); 1962 CK3 Phra Thepmonkhonpaññācān (oder: Devamaṅgalapaññācariya); 1977 CK4 Phra Dhammapāmokkh.

Der Ehrwürdige Man (2) starb am 10. Dezember 1979.



Phra Ācān Köng Adhimuttako

wurde am 30. Oktober 1887 in Bān Sām Phong in der Provinz Nakhōn Phanom geboren. Im Jahr 1907 erhielt er Upasampadā (Mahānikāya) in Wat Phochay in seinem Heimatdorf. 1914 nahm er als Kammavācācariya an der Ordination des Ehrwürdigen Thōngrat Kantasīlo teil.

Als Schüler von Luang Pū Man wechselte er am 19. Juni 1926 gemeinsam mit seinem Freund Than Ācān Sīlā Issaro zur Dhammayutlinie über. Etwa 20 seiner Anhänger folgten diesem

Beispiel. Der bekannteste darunter war Luang Pū Sim Buddhācāro (damals noch Novize). Das Saṅghakamma fand mangels geeigneter Ordinationshalle in einer Wassersīmā statt, auf einem Floß im Sām Phong Sumpf. Upajjhāya war TCK Dhammacedī (der damals allerdings erst den Rang eines Phra Khrū bekleidete).

Der Ehrwürdige Kŏng folgte seinem Lehrer LPM auf dessen Wanderschaften, bis dieser sich nach Nordthailand zurückzog. In den Dreißiger Jahren half Than Ācān Kŏng dem Ehrwürdigen Singh, die Waldtradition in der Provinz Khŏn Kän zu verbreiten. 1943 nahm er als Kammavācācariya an der Re-Ordination des Ehrwürdigen Cuan Kalyāṇadhammo teil (dessen neuer Pāliname: Kulajeṭṭho). Danach kehrte Luang Pū Kŏng in sein Heimatkloster zurück, wurde dort zum Abt und Upajjhāya befördert.

In Wat Pochay starb er am 8. Mai 1965 an einer chronischen Magen-Darm-Erkrankung.

Cao Khuṇ Phra Dhammacedī (Cūm Bandhulo)

wurde am 24. April 1888[202] im Dorf Thā Uthen, Provinz Nakhŏn Phanom geboren. Mit 12 Jahren wurde er Novize. 1902 bis 1905 lebte und lernte er bei LP Sao Kantasīlo und zeitweise bei LP Man Bhūridatto. Jene Zeit prägte seine Wertschätzung für die Meditation und seine Symphatie für die Waldtradition, auch wenn er später eine Laufbahn als Studien- und Verwaltungsmönch einschlug.

Am 9. März 1907 erhielt er in Wat Mahāchay, Udŏn Thānī, die Bhikkhu-Ordination. Er studierte erfolgreich Dhammatheorie mit akademischem Abschluss. Karriere: 1920 Phra Khrū zweiter Klasse; 1923 Ernennung zum Abt von Wat Bodhisomphŏn, Udŏn; 1924 Phra Khrū erster Klasse; 1927 CK1 Phra Ñāṇadilok; 1930 CK2 Phra Rājavedī; 1935 CK3 Phra Debkavī; 1945 CK4 Phra Dhammacedī. Er starb am 11. Juli 1962 in Bangkok.

Phra Ācān Wän Suciṇṇo

wurde am 16. Januar 1887 in Bān Nā Pohng, Provinz Löi, geboren. Als er fünf Jahre alt war, sagte seine Mutter auf dem Sterbebett zu ihm:

> „Mein liebes Kind, ich gönne dir allen Reichtum, aber damit meine ich nicht weltliche Millionen. Ich würde es begrüßen, wenn du für die Mama ordinierst. Wenn du einmal stirbst, dann in der gelben Robe.

Nicht nötig zu entroben, um Frau und Kinder zu haben.“ Kurz darauf ereilte sie ihr Kamma [das heißt, sie starb].

Er wurde mit neun Jahren (1896) ordiniert. Die Oma brachte ihn zum Ordinationsvater in Wat Phochay in Bān Nā Pohng, um ihn zum Novizen zu machen. 1907 erhielt er Upasampadā zum Mönch im Mahānikāya... Er wurde im Jahr 1927 in Wat Cedī Luang, Chiang Mai, von Phra Upālīguṇūpamācariya zum Dhammayutmönch re-ordiniert. Q6

Seine Wanderungen führten ihn nach Laos, Burma, Nordost- und Nordthailand, Indien (per Schiff ab Martaban, Burma, nach Kalkutta) und möglicherweise sogar nach Sri Lanka. Viele Wege legte er gemeinsam mit seinem Freund Than Ācān Tü Acaladhammo zurück. Die beiden sind wahrscheinlich von der zurückgelegten Strecke her Thudong-Rekordhalter der Neuzeit und mit 50 Jahren der Nicht-Sesshaftigkeit auch von der Zeitdauer her.

Luang Pū Khāo Anālayo, einer seiner Dhammagefährten, der dem Leiden bereits entronnen war, lud ihn ein, in den Isān zurückzukehren. Luang Pū Wän gab zur Antwort: „Solange ich noch nicht das erhoffte Ziel der Arahantschaft erlangt habe, werde ich nicht von Chiang Mai weggehen.“ Eines Tages im Jahr 1969 sprach Luang Pū Khāo in Wat Tham Klōng Phen folgende Worte als Anumodanā [Mitfreude und Anerkennung] vor seinen Schülern: „Letzte Nacht habe ich Than Wän in einer Vision gesehen, mit einem kristallklaren Geist, der den ganzen Mönch zum Leuchten brachte. Than Wän wird wohl Arahantschaft erlangt haben.“ Das war die inspirierte Äußerung eines Arahants.

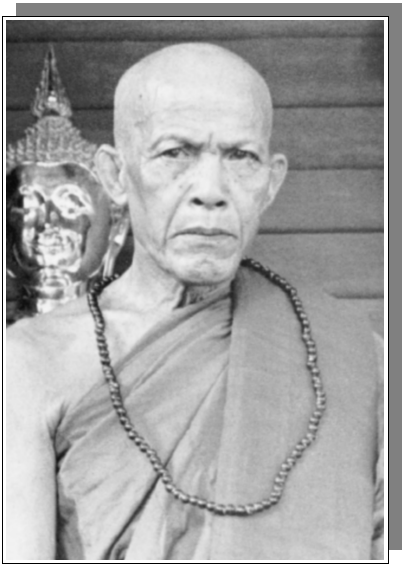
Im Jahr 1962 folgte [Luang Pū Wän] einer Einladung nach Wat Dōi Mä Pang, wo er sich bis zu seinem Lebensende aufhielt. Er ging dort am 6. Juli 1981 ins Nibbāna ohne Überreste ein...

Seit der neunte König [der Chakri-Dynastie] den Thron bestiegen hat, ist kein Meister der edlen Saṅgha auf so viel königliches Interesse gestoßen wie Luang Pū Wän. Der König und die Königsfamilie reisten viele Male nach Wat Dōi Mä Pang, um Luang Pū Wän Respekt zu erweisen und sich mit ihm über Dhamma zu unterhalten. Es war herzerwärmend für die Bevölkerung, die beiden zu sehen, die sich wie Vater und Sohn miteinander unterhielten. Ein wirklich seltenes Bild. Q6

Mehr zu Luang Pū Wän steht in *Grundloses Herz*.

Phra Ācān Tü Acaladhammo

wurde am 3. Februar 1888 in Bān Khā, Provinz Nakhōn Phanom geboren. Von Kindesbeinen an half er im Dorftempel mit, war dort eine Zeitlang Novize und erhielt mit 21 Jahren Upasampadā. Mit 40 Jahren folgte er dem Beispiel seines Freundes Luang Pū Wän und erhielt kurz nach diesem die Re-Ordination in Wat Cedī Luang, Chiang Mai.



Einige Beispiele von Luang Pū Tüs übersinnlichen Fähigkeiten sind in Teil Eins dieses Buchs dokumentiert. Er gründete zahlreiche Waldeinsiedeleien, von denen sich einige zu bedeutenden Klöstern entwickelten, wie zum Beispiel Wat Dārābhirom, heute Sitz der Saṅghaverwaltung (Dh) des Bezirks Mä Rim, (Provinz Chiang Mai) und wichtiges Studienzentrum. Wat Pā Sāmaggīdhamma in Mä Täng wurde ihm zu Ehren in *Wat Pā Ācān Tü* umbenannt. 1971 luden ihn seine Anhänger ein, in sein Heimatdorf zurückzukehren (Wat Araññavivek), wo er am 19. Juli 1974 seinen Körper ablegte.

Phra Ācān Singh Khantyāgamo (Cao Khuṇ Phra Ñāṇaviśiṣṭsamiddhivīrācariya)

wurde am 27. Januar 1889 im Dorf Nōng Khōn, Provinz Ubon (heute: Provinz Amnāt Carön) geboren. Mit 15 Jahren wurde er Novize. Am 30. November 1909 erhielt er Upasampadā in Wat Sudaśanārām (Ubon) mit Phra Uan Tisso (später: Somdet Mahāvīravong) als Upajjhāya.

Er wurde einer der ersten Schüler von Luang Pū Man und später dessen Stellvertreter, während LPM sich in Chiang Mai aufhielt. Aus jener Zeit stammt sein Ehrenname „Kommandant der Dhammatruppe". 1932 wurde er sesshaft gemacht und mit dem Aufbau von Wat Pā Sālavan (Prov. Khorāt) betraut, das als Prototyp eines zeitgenössischen Waldklosters konzipiert war. 1957 gehörte Than Ācān Singh zur ersten Gruppe

von Waldmönchen, die mit einem Cao Khuṇ Titel dekoriert wurden. TCK Ñāṇa … (siehe oben) legte am 8. September 1964 seinen von Magenkrebs zerfressenen Körper in Wat Pā Sālavan ab.

Phra Ācān Dūn Atulo (Cao Khuṇ Phra Rājavuḍhācariya)

wurde am 4. Oktober 1888 in Bān Prāsāt nahe Surin geboren. 1910 wurde er in Surin im Mahānikāya ordiniert. Von seinem Upajjhaya lernte er eine Meditation, bei der man fünf Kerzen anzündet und rezitiert: „Ich lade die fünf Arten von Pīti ein, zu mir zu kommen." Er übte dies fleißig, aber es half nicht. Ab 1915 war er Schüler bei Luang Pū Man und wurde 1918 in der Dhammayutlinie reodiniert (Wat Sudaśanārām, Ubon). Ab 1934 war er Abt von Wat Būraphārām, Surin. Irgendwann in den 60ern wurde er Cao Khuṇ, am 5. Dezember 1979 sogar CK2. Am 30. Oktober 1983 legte er in seinem Kloster klarbewusst den Körper ab. Mehr zu Luang Pū Dūn steht in *Grundloses Herz* und *Meister der Morgenröte*.

Phra Ācān Thōngrat Kantasīlo

wurde sehr wahrscheinlich 1888 geboren. Über seine Familie ist nicht viel bekannt, sein Geburtsort war möglicherweise Bān Sām Phong, N. Phanom.

> Es heißt, er sei als Kind recht stur und ungezogen gewesen. Eine Zeit als Novize änderte nichts daran. Als junger Mann war er ein Lebemann und Trinker, aber als er das kritische Alter [von 25 Jahren] hinter sich hatte, neigte sich sein Leben dem Schutz der gelben Robe zu.
>
> Mit etwa 26 Jahren entschloss er sich, Mönch zu werden, weil es da eine junge Frau im Dorf gab, die ihm in Liebe zugetan war und ihm ständig nachlief. Er erzählte [später] seinen Schülern von seiner „Ordination als Flucht vor einer weiblichen Person". Aber als er erst einmal Mönch geworden war, fand er Geschmack an Dhamma und wollte die Übung nicht mehr verlassen.
>
> Tod: Am 21. September 1956 in Wat Pā Bān Khum, Provinz Ubon. Luang Phō Chā, Wat Nōng Pā Phong [der wichtigste unter seinen wenigen Schülern] erzählte: „Phra Ācān Thōngrat lebte ohne Fehl und Tadel bis zum Schluss. Als er starb, befand sich sein gesamter Besitz in seiner Umhängetasche: nur ein einziges Rasiermesser." Q12

Phra Ācān Khāo Anālayo

wurde am 28. Dezember 1888 in Bān Bō Chaneng in der (heutigen) Provinz Amnāt Carön geboren. Nach schlechten Erfahrungen mit dem Eheleben wurde er am 2. Mai 1919 Mahānikāya-Mönch im heimischen Dorftempel. Nach sechs Jahren wollte er endlich nach Dhammavinaya und für Nibbāna praktizieren. Er ging auf Thudong, traf auf die Waldmönche der Dhammatruppe und wurde am 14. Mai 1925 bei TCK Dhammacedī reordiniert, 15 Minuten nach seinem Gefährten, dem Ehrw. Lui Candasāro. Ab 1967 hielt er sich in Wat Tham Klōng Phen, Provinz Nōng Bua Lamphū auf, wo er am 16. Mai 1983 Nibbāna ohne Überreste erlangte.

Er hatte Verbindungen aus früheren Leben zu den Tieren des Waldes, zum Beispiel zu Elefanten. Egal, in welche tiefen Wälder er auch ging, stets kam der Leitbulle einer Herde, um ihm Respekt zu erweisen. Er konnte die Sprache der Tiere verstehen und auch die Tiere verstanden ihn...

(Foto aus den 50er Jahren aus Wat Bodhisomphōn, Udōn; v.l.): TA Fan Ācāro, TA Can Khemapatto, TA Khāo Anālayo, TA Bua Siripuṇṇo, TCK Phra Dhammacedī, TA Kongmā Cirapuñño, TA Ōn Ñāṇasiri, TA Ōnsā Sukhakāro, TA Mahā Bua Ñāṇasampanno

Er konnte sich an viele frühere Leben zurückerinnern. Zur Zeit des Buddha war er einer von 500 Anhängern des Ehrwürdigen Devadatta und hielt falsche Ansicht. Aber als er Dhamma vom Ehrwürdigen Sāriputta gehört hatte, kehrte er zu richtiger Ansicht zurück...

Er verwirklichte Dhamma auf höchster Stufe mit ungefähr 16 oder 17 Regenzeiten in der Waldeinsiedelei Klāng Thung Nā [„mitten im Reisfeld"] bei Bān Lohng Khōd, Bezirk Phrāo, Provinz Chiang Mai. Er erzählte: „An einem Abend, Hüttenplatz gefegt, gereinigt habend, ging ich baden, und ich sah den gold'nen erntereifen Reis auf Feldern an. Und ich sann..." Q6

Der Rest der Geschichte und vieles mehr steht in *Grundloses Herz.*

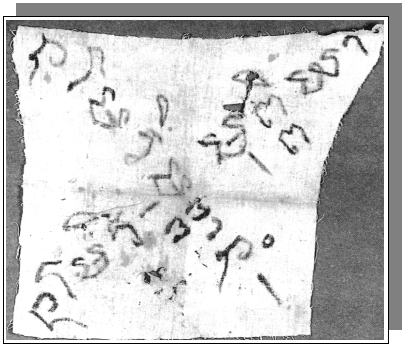
Phra Ācān Fan Ācāro

wurde am 20. August 1899 in Bān Muang Khai, Provinz Sakon Nakhōn in aristokratischer Familie geboren. Seine Oma prophezeite, er werde sein ganzes Leben im tiefen Wald verbringen. Ordination als Novize 1918, als Bhikkhu (Mahānikāya) 1919, als Bhikkhu (Dhammayut) 1925. Er traf LPM zum ersten Mal, als dieser 1921 oder 1922 im Kremationswald von Bān Muang Khai sein Lager aufschlug. Gemeinsam mit Than „Onkel" Ñākhū Dī und Phra Ācān Kū Dhammadinno bat er um Aufnahme als Schüler. Die drei Mönche wollten sich dem Meister anschließen, verpassten jedoch dessen Abreise. Aber, Glück im Unglück, sie konnten kurz darauf unter der Führung von Than Ācān Dūn Atulo auf Wanderschaft gehen. Später schloss sich der Ehrwürdige Fan dem Großen Luang Pū doch noch an und suchte ihn auch in Chiang Mai wieder auf. Dort verwirklichte er eines Nachts den Eintritt in Dhamma. Eine Biografie berichtet darüber:

Am nächsten Morgen sagte Than Ācān Man zu ihm: „Ich habe auch nicht geschlafen, sondern meinen Geist ausgesandt und dich die ganze Zeit beobachtet. Na, hast du jetzt gesehen, wo die Lehre gedeiht? Dhamma gedeiht im Herzen, nicht irgendwo in Indien, wie viele törichte Menschen glauben."

[Luang Pū Fan] besaß außergewöhnliche Geisteskraft, wie sie selten zu finden ist. Zum Beispiel konnte er Regen herbeirufen... Wenn beim Bau eines Klosters Sprengung von Felsen erforderlich wurde und er bestimmte Partien aussparen wollte, zeichnete er mit einem Kugelschreiber ein Yantra[203] auf die Stelle.

Egal, wie stark die Sprengung auch war, diese Stelle mit dem Yantra blieb unversehrt...



Phra Ācān Kongmā Cirapuññho erzählte: „Einmal wanderte Luang Pū Fan in die Provinz Canthaburī. Er wurde eingeladen, bei einer Leichenfeier Dhamma vorzutragen. Viele hörten zu, aber es gab eine Gruppe von Leuten, die sich nicht für den Vortrag interessierten. Sie spielten Schach, betranken sich, grölten herum und störten. Er sandte den Strom seines Geistes aus, um die Trunkenbolde zu unterwerfen. Es war äußerst beeindruckend. Diese Saufköpfe verharrten völlig regungslos, manche standen mit offenem Mund da, manche hielten Schachfiguren in der Hand, manche hatten das Glas in der Hand und konnten es sich nicht hinter die Binde kippen. Als er mit dem Vortrag fertig war, kehrten die Trunkenbolde zu ihrem Normalzustand zurück."

Luang Tā Mahā Bua erzählte: „Than Phra Ācān Fan konnte mit seinem Geist Autos zum Stehen bringen, und die Motoren sprangen nicht so leicht wieder an." Wann immer er also in einem Auto saß, musste er sich bemühen, seinen Geist nicht auf den Motor zu richten, sonst wäre er sofort abgewürgt worden. Und bei Flugzeugen war es genauso. Im Weltkrieg warfen japanische Flugzeuge Bomben ab. Die Leute baten ihn, das zu verhindern. Zuerst wollte er die Flugzeugmotoren abwürgen, aber dann wären die Maschinen abgestürzt und die Japaner gestorben. Also schlug er stattdessen eine andere Taktik ein. [Der Text verrät uns nicht, was es war.]...

Wegen seiner Praxis und Geistesmacht fasste das Königspaar sehr viel Vertrauen zu ihm und erwies ihm Respekt. Q6

Luang Pū Fan baute und renovierte einige Klöster und starb am 4. Januar 1977 in Wat Pā Udomsomphōn, Provinz Sakon Nakhōn.

Phra Ācān Kū Dhammadinno

wurde an einem Samstag im fünften Lunarmonat des Jahres 1900 geboren. Seine Ordination im Mahānikāya fand vermutlich 1920 statt, und zwar in Wat Phochay, Bān Muang Khai, Sakon Nakhōn. Die Re-Ordination zum Dhammayutmönch fand 1923 in Wat Mahāchay, Provinz Udōn (heute: Nōng Bua Lamphū) statt. Eine der wenigen Quellen zu seinem Leben berichtet:

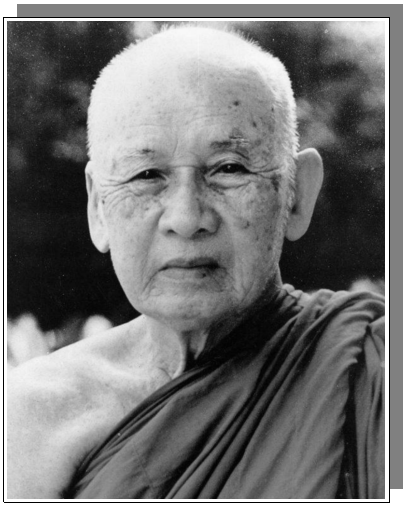
> Krankheit und Tod: Er erkankte an Karbunkeln am Halsansatz, einer chronischen Krankheit. Am Ende der Regenklausur 1952 verabschiedete er sich von den Laienanhängern. Um seiner Pflicht als Samaṇa nachzukommen, stieg er zur Cao Phū Khā Höhle hinauf. Nach Ablauf von drei Monaten hatten ihn die Krankheitssymptome immer mehr im Griff, bis ihn schließlich am 23. Januar 1953 ein friedlicher Tod ereilte, während er in Meditation in der Höhle saß. [Q11]

Phra Ācān Ōn Ñāṇasiri

wurde am 3. Juni 1902 in Bān Dōn Ngön, Provinz Udōn Thānī geboren. Mit 17 Jahren wurde er Novize in Wat Cōm Śrī, mit 20 Jahren Bhikkhu im heimatlichen Dorftempel Wat Bān Dōn Ngön (Mahānikāya). Am 15. Januar 1924 erhielt er die Dhammayut-Ordination zusammen mit Phra Ācān Kwā Sumano in Wat Bodhisomphōn, Udōn, bei Phra Khrū Jinovādadamrong, dem späteren TCK Dhammacedī. Luang Pū Ōns Wanderzeit endete 1945, als er ein Waldkloster bei Bān Nōng Dohk gründete, in der Nähe und nach dem Muster von LPMs Wat Pā Bān Nōng Phü. Von dort aus kümmerte er sich um die Bedürfnisse seines Lehrers. Später gründete er Wat Pā Nigrodhārām in seiner Heimatprovinz, wo er am 27. Mai 1981 seinen Körper ablegte.

Phra Ācān Thet Desaraṃsī (Cao Khuṇ Phra Rājanirodharaṃsīgambhīrapaññāviśiṣṭ)

wurde am 26. April 1902 in Bān Nā Sī Dā, Provinz Udōn, geboren. Bereits als Jugendlicher wartete er Thudongmönchen auf, die sich bei seinem Heimatdorf aufhielten, zum Beispiel Luang Pū Singh Khantyāgamo, den er noch als Laie auf Wanderschaft begleitete. 1920 wurde er Novize und 1923 Bhikkhu in Wat Sudaśanārām, Ubon. Aus einer Biografie:



Er zog auf Thudong durch Laos, Kambodscha und Burma. Im mittleren Alter lehrte und schulte er in Südthailand und sogar in Singapur und Indonesien. Aufgrund seiner Fähigkeiten wurde er von Thais und Menschen aus anderen Ländern und anderen Religionen akzeptiert. Er gründete das erste Dhammayut-Kloster in der Provinz Phuket und blieb dort 15 Jahre lang, bevor er in den Isān zurückkehrte. Ab 1965 lebte er dauerhaft in Wat Hin Māk Peng [Nōng Khāi]... Am 6. Juni 1993 verließ er die Gemeinschaft und die Laiengemeinde von Wat Hin Māk Peng, um sich in Wat Tham Khām im Phū Phān Gebirge, Provinz Sakon Nakhōn aufzuhalten. Im Mai 1994 erkrankte er dort zum letzten Mal und starb kurz nach 21 Uhr im Alter von 92 Jahren, 7 Monaten und 21 Tagen. Q6

Phra Ācān Lui Candasāro

wurde am 11. Februar 1901 in aristokratischer Familie in der Gemeinde Kud Pōng, Provinz Löi geboren.

Seine Eltern nannten ihn ursprünglich „Wō“. In der Schule war er wissbegierig und stellte kluge Fragen wie ein „Khrū Bā“, also wurde er „Bā“ genannt. Als Kind respektierte er den christlichen Glauben [thailändische Art zu sagen: er war Christ]. Deshalb nannte ihn sein Onkel „Saint Louis“. Und so erhielt er ab damals den neuen Rufnamen „Lui“.

Als er sieben Jahre alt war, wurde sein Vater vom Kamma ereilt. Ein Gefühl der Dringlichkeit stieg in ihm auf. Er betrachtete den Löi-Fluss hinter dem Haus und verglich das menschliche Leben mit der Strömung des Wassers: Sie treibt dahin und kehrt nicht zurück. Dies gilt als der Anfang, als er begann, in den Bahnen des Dhamma zu denken. Er meditierte, nahm dabei das Wasser als Meditationsobjekt. Als er neun Jahre alt war, fiel sein Geist in Bhavaṅga, und eine Vision hellen Lichts erschien, das erst Knochenfarbe hatte und sich dann in Regen-

bogenfarben verwandelte. Da wusste er in seinem Herzen, dass er als Kammaṭṭhāna-Mönch ordiniert werden musste, obwohl er noch ein Kind war, vorher noch nichts von Kammaṭṭhāna erfahren hatte und als Christ in die Kirche ging, weil er so gerne Kirchenlieder sang. Q12.

Ordination 1923 in der Provinz Rōi Et, Re-Ordination 1924 in Wat Śrī Sa-ād in Löi. Weil Zweifel über die Gültigkeit und korrekte Vorgehensweise bei der Ordination auftauchten, wurde das Saṅghakamma am 14. Mai 1925 bei TCK Dhammacedī wiederholt. Im selben Jahr traf er Luang Pū Man zum ersten Mal in der Waldeinsiedelei bei Thā Bō.

Im Jahr 1964, mit 40 Regenzeiten erlangte er das letztendliche Dhamma, erlangte er die Vernichtung der Herzenstrübungen, den Eintritt in Nibbāna durch das Wissen aus der „Zerlegung" des Körpers, in der Kok Kōk Höhle, Provinz Löi... Er verbrachte die Regenklausuren 1967 bis 1972 in der Bing-Höhle, Provinz Löi, sechs Jahre hintereinander. Dies gilt als sein längster Aufenthalt zur Regenklausur[204], den er je irgendwo hatte. Q6

Luang Pū Lui hatte die Angewohnheit, Tagebuch zu führen, was ihn zu einem der wichtigsten Chronisten der Waldtradition machte. Er liebte das Nomadenleben. Vor seinem Erwachen war er viel alleine unterwegs. Danach begann er mit Lehrtourneen, die ihn durch das ganze Land bis in die Muslim-Provinzen im äußersten Süden führten. Sein Parinibbāna fand auf einer Reise durch Süd-Thailand statt, am 25. Dezember 1989 im Krankenhaus von Hua Hin.

Phra Ācān Chōb Ṭhānasamo

wurde am 12. Februar 1901 in Bān Kohk Mon, Provinz Löi geboren. Mit 19 Jahren wurde er Novize in Wat Bān Nā Kä, Provinz Udōn (heute: Provinz Nōng Bua Lamphū). Mit 23 Jahren erhielt er am 21. März 1924 Upasampadā (Dhammayut) in Wat Sāng Śohk (heute: Wat Śrī Dhammārām), Provinz Ubon (heute: Provinz Yasothōn). Etwa 1926 lernte er LPM in Bān Sām Phong kennen und blieb für kurze Zeit bei ihm. Mehr als ein Jahrzehnt später traf er ihn in der Provinz Chiang Mai wieder, wo LP Chōb viele Jahre abgeschieden lebte. Eine Biografie schreibt:

Phra Ācān Chōb Ṭhānasamo war ein Edler, der die höheren Geisteskräfte innehatte, sechs besondere Arten der Erkenntnis und Verwirklichung: 1. übernatürliche Kräfte, 2. das Himmlische Ohr, 3. das Er-

kennen der Herzen anderer Wesen, 4. Erinnerung an frühere Leben, 5. das Himmlische Auge, 6. das Wissen um die Vernichtung der Triebe.

Seinem Charakter entsprechend zog er solo in die Wälder, tat Dinge, die ihm kaum einer nachmachen konnte. Er gab sich nicht gern mit anderen Mönchen und Novizen ab. Er besaß hohes Durchhaltevermögen und schreckte nicht vor Schwierigkeiten zurück. Bei der Unterwerfung der Herzenstrübungen ging er aufs Ganze, auf Leben und Tod.

Er konnte stets in den verschiedenen Sprachen Dhamma lehren; er brauchte seinen Geist nur auf die jeweilige Sprache zu richten, und schon konnte er die Lehre verkünden, auch an Devas, Nāgas und Wesen aus allen möglichen Daseinsbereichen.

Seine Wanderungen gelten als extravagant. Er ging gerne bei Mondlicht mitten in der Nacht oder kurz vor Tagesanbruch. Einmal begegnete er zwei großen Königstigern, die zum Sprung bereit kauerten, einer vor ihm, einer hinter ihm. Er ging schnell in Samādhi, strahlte Mettā aus und richtete seinen Geist nach innen, in tiefe Sammlung bis hinab zur Basis des Geistes. Er ließ alles los. Als er den Geist wieder nach Außen richtete, waren die Tiger schon weg...

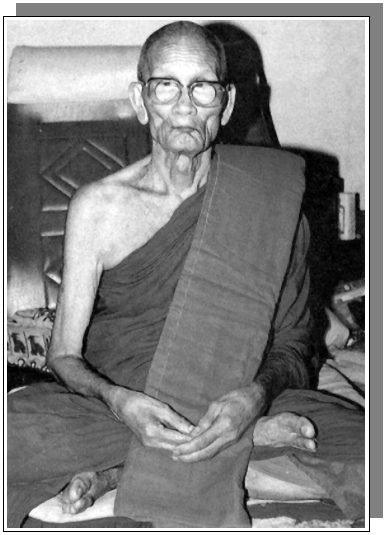
Er erinnerte sich, dass er einst als Karenmann in Burma gelebt hatte. Sein damaliger Bruder lebte jetzt als Karen namens Sao in Bān Phā Dän, Gemeinde Pā Yāng, Bezirk Mä Täng, Provinz Chiang Mai[205]. Aus Mettā ging er [LP Chōb] dorthin, um ihn [Sao] auf den Weg des Dhamma zu ziehen. Herr Sao wurde Mönch und folgte ihm sein Leben lang.

Er [LP Chōb] machte Samādhi bei Tag und Nacht. Einmal überflutete ein gewaltiger Wolkenbruch den Wald. Er musste die Almosenschale im Arm festhalten bis zum Tagesanbruch. Im Jahr 1944, mit 20 Regenzeiten, im Alter von 43 Jahren, erlangte er Befreiung und verwirklichte Dhamma auf höchster Stufe in einer Höhle bei Bān Nōng Yuan in Burma. Q6

1946 lebte er zusammen mit LP Khāo in der Nähe von Wat Pā Bān Nōng Phü, um LP Man zu unterstützen. Danach ging er wieder in die Bergwälder von Nordthailand. 1958 gründete er im Krematonswald bei seinem Heimatdorf Wat Pā Sammānusōn, wo er am 8. Januar 1995 seinen Körper ablegte. Die letzten 25 Jahre seines Lebens verbrachte er gelähmt an den Rollstuhl gefesselt. Mehr zu LP Chōb steht in *Grundloses Herz*.

Phra Ācān Sām Akiñcano

wurde am 12. September 1899 in Bān Nā Sām, Provinz Surin geboren. 1925 erfolgte die Ordination im Mahānikāya. Sein Interesse an der Meditation brachte ihn zu Luang Pū Dūn Atulo. Der Ehrwürdige Sām lernte bei ihm schnell, seinen Geist zu sammeln, deshalb schickte ihn sein Lehrer zu Luang Pū Man nach Bān Sām Phong zum Fortgeschrittenenkurs. Re-Ordination folgte am 6. Mai 1928.



Er besaß Übung darin, im Nu in Jhāna einzutreten. Im Jahr 1963 verbrachte er die Regenklausur bei den Karen in Bān Mä Lōd, Bezirk Mä Täng, Chiang Mai. Danach zog er weiter in die Gegend von Bān Phā Deng. Er lebte bei den Hmong und Karen und erwarb ihr Vertrauen, was dazu führte, dass er mit Neidern konfrontiert war, die einen bösen Plan ausheckten, ihm das Leben zu nehmen. Eines Nachts trat er in Jhāna ein und betrachtete hohes Dhamma, von allen Banden zur äußeren Welt abgeschnitten. Er sog den Geschmack des Dhamma in sich auf, war in die Gefilde des Geistes absorbiert – Samādhi. Er ließ sich dabei Zeit, und als es reichte, zog er den Geist aus Jhāna zurück. Es stellte sich heraus, dass die Wände seiner Hütte auf ihm lagen. Er warf sie ab und zündete eine Kerze an. Da sah er, dass sein ganzer Körper blutüberströmt war. Auf einer Seite seines Körpers lag ein Stein, auf der anderen Seite zwei weitere Steine. Er war über und über mit Blut verschmiert. Er erzählte, dass die Verbrecher wohl voller Wucht mit den Steinen auf seinen Schädel und sein Gesicht eingeschlagen hatten. Weil sie ihn für tot hielten, rissen sie die Hütte über ihm ein. Er überlebte auf wundersame Weise. Dies ist ein Wunder des Jhāna eines Edlen...

Luang Pū Sām ging am 1. Februar 1991 um 19.30 Uhr im Alter von 91 Jahren, vier Monaten, 19 Tagen und 62 Regenzeiten im Śirirāt Krankenhaus [in Bangkok] ins Nibbāna ein. [Q6]

Phra Ācān Brohm Cirapuñño

wurde an einem Dienstag im Jahr 1888 in Bān Tān, Provinz Sakon Nakhōn geboren. Er war zweimal verheiratet. Der erste Frau starb bei der Geburt des ersten Kindes, das Kind ebenfalls. In der Zeit seiner zweiten Ehe wurde er ein erfolgreicher Viehhändler und zum Dorfvorsteher gewählt. Etwa 1925 hörte er einen Dhammvortrag von Phra Ācān Sān Dhammasāro, einem Schüler von LP Man. Brohm sog den Geschmack des Dhamma in sich auf. Er verteilte seinen gesamten Besitz an Bedürftige. Seine Frau wurde Mä Chī, er selbst erhielt Upasampadā bei TCK Dhammacedī im Jahr 1926. Aus einer Biografie:

> Als er Phra Ācān Man zum ersten Mal traf, dachte er: „Na, ein Mönch von so kleiner Statur! Die Leute sagen, er habe enorme Fähigkeiten, aber er sieht gar nicht danach aus." Während er Phra Ācān Man seinen Respekt erwies, sagte dieser: „Man soll die Fähigkeiten anderer Leute nicht übereilt nach deren Körperstatur beurteilen, sonst gleitet die Achtsamkeit in Nachlässigkeit ab." Der Ehrwürdige Brohm erschrak. Er war über die Fähigkeit zur Herzenskunde von Than Phra Ācān Man zutiefst erstaunt. Vertrauen und Entschlossenheit stiegen auf, und mit einer Wahrheitsäußerung widmete er sein Leben. Q6

Der Ehrwürdige Brohm wanderte nach Burma und praktizierte dort in Abgeschiedenheit. In einer Vision sah er den Ehrwürdigen Upagutta, einen Heiligen aus der inzwischen ausgestorbenen Sarvastivāda-Tradition, der in Burma verehrt wird. Dieser teilte ihm mit, dass Luang Pū Brohm einst sein Schüler gewesen war und dass er seine Fähigkeiten zur Befreiung in diesem Leben einsetzen solle. Später soll Luang Pū Man im Kreis seiner besten Schüler bestätigt haben, dass der Ehrwürdige Brohm bereits nach nur fünf Regenzeiten ein Edler geworden war. Arahantschaft erlangte er 1941 mit 16 Regenzeiten (Q25). Luang Pū Brohm legte am 13. Mai 1969 seinen Körper ab.

Phra Ācān Lī Dhammadharo
(Cao Khuṇ Phra Suddhidhammaraṃsīgambhīramedhācariya)

wurde am 31. Januar 1906 in Bān Nōng Sōng Hōng, Provinz Ubon geboren. Am 6. Mai 1926 erhielt er Upasampadā im Mahānikāya. Auf der Suche nach Luang Pū Man traf er Phra Ācān Kongmā; mit ihm zusammen wurde er am 27. Mai 1927 in Wat Būraphā (Ubon) von TCK Paññāphiśāla

Thera re-ordiniert. Than Phō Lī ging auf Wanderschaft, wurde aber bei einem Aufenthalt in Bangkok von seinem Upajjhāya für mehrere Jahre zum Dienst in Wat Sra Prathum zwangsverpflichtet. Luang Pū Man „befreite" ihn nach der Regenklausur 1931 und nahm ihn mit nach Chiang Mai. Phra Ācān Lī blieb einige Jahre im Norden. Später führten ihn seine Reisen nach Burma, Kambodscha, Indien. Dabei kam ihm sein Sprachentalent und die Fähigkeit, Sprachen in der Sammlung intuitiv zu erfassen, zugute. In Zentral- und Ostthailand gründete er einige Klöster, das bekannteste darunter Wat Asokārām in Samut Prākān. Seinen Cao Khuṇ-Titel erhielt er 1957. Er starb am 26. April 1961 an einem Herzfehler. Seine Leiche wurde einbalsamiert und liegt in der Sālā von Wat Asokārām.

Die meisten von Than Phō Līs Büchern sind in englischer Übersetzung verfügbar. Siehe auch *Grundloses Herz.*

Phra Ācān Kongmā Cirapuñño

wurde am 6. November 1900 in Bān Dohk, Provinz Sakon Nakhōn geboren. Er arbeitete als Angestellter bei einem Viehhändler, heiratete mit 25 Jahren. Der Tod von Ehefrau und Kind brachte ihn zur Dhammapraxis. Er wurde 1926 im Mahānikāya ordiniert. 1926 traf er Luang Pū Man in Bān Sām Phong und wurde 1927 in Wat Būraphā, Ubon, von Than Ācān Nū Ṭhitapañño re-ordiniert. Bei seinen Wanderungen durch Nordost- und Ostthailand konnte er den damaligen Saṅgharāja für die Waldtradition begeistern und baute in dessen Auftrag 1939 Wat Khao Nōi Thā Chaläp in der Provinz Canthaburī. Ab 1942 hielt er sich wieder bei oder in der Nähe von Luang Pū Man auf, zum Beispiel 1946 in einer von Tigern bewohnten Höhle im Phū Phān Gebirge, aus der später Wat Dōi Dhammacedī wurde.

Luang Pū Kongmā starb am 17. Oktober 1962.

Phra Ācān Mahā Thōngsuk Sucitto (Phra Khrū Udomdhammaguṇa)

wurde am 8. Mai 1908 in der Provinz Saraburī geboren. Mit 15 Jahren wurde er Novize bei TCK Upālī (damals noch Phra Dhammadhīrarājamahāmunī). Am 21. Februar 1927 erhielt er Upasampadā in Wat Sra Prathum von Phra Paññāphiśāla Thera (Nū Ṭhitapañño). Der Ehrwürdige Thōngsuk begann mit der scholastischen Laufbahn (1927 Nak Dhamma

dritter Klasse, 1931 zweiter Klasse, 1929 Pālistudium mit Abschluss als „Mahā“). Von 1932 bis 1933 war er Pālilehrer in Wat Cedī Luang, wo er Luang Pū Man kennenlernte. Nach einer intensiven Phase des Thudong und der Dhammapraxis bei und in der Nähe von Luang Pū Man wurde Than Mahā 1945 sesshaft, als Abt von Wat Suddhāvās in Sakon Nakhōn. Dieses Amt hatte er bis 1960 inne. 1954 wurde er zum Phra Khrū zweiter Klasse ernannt, 1960 zum Phra Khrū erster Klasse.

Phra Mahā Thōngsuk erkrankte 1963 an einer „inneren Krankheit“ und wurde zweimal im Sirirāt Krankenhaus operiert. Seine letzten Monate verbrachte er bei Than Phra Ācān Viriyang Sirindharo in Wat Dhammamongkhon, Bangkok. Er starb am 16. August 1963.

Cao Khuṇ Phra Ariyaguṇādhāra (Mahā Seng Pusso)

wurde 1908 in Khōn Kän geboren. 1922 wurde er in Wat Suddhāvās, Sakon Nakhōn, Novize. 1929 erhielt er Ordination zum Bhikkhu in Bangkok, wo er sich zum Pālistudium aufhielt. Das Studium schloss er mit dem Rang eines „Mahā“ ab. Seine Ernennung zum Cao Khuṇ ging einher mit einer administrativen Karriere: Abt von Wat Suddhāvās ab 1940, später war er Provinzchef (Cao Gaṇa) in Khōn Kän, danach Landesteilchef von Nordost-Thailand. Ab Mitte der 40er Jahre hatte er Kontakt mit Luang Pū Man, der ihn Meditation lehrte. Than Cao Khuṇ verfasste selbst einige Bücher über Meditation und war erster Herausgeber von „Muttodaya“.

Zu seinem späteren Werdegang sind nur wenige und wenig verlässliche Quellen verfügbar. Etwa Mitte der 50er Jahre legte er die Roben ab, möglicherweise „aufgrund von sexueller Begierde“ (Tiyavanich) oder „aus gesundheitlichen Gründen kurz vor Lebensende“ (Schober). Vielleicht wollte er auch nur der Zwangssituation entkommen, die seine Karriere mit sich brachte, um sich mehr der Meditation zu widmen. Anscheinend hatte er gute Geistessammlung. Er soll seine letzten Jahre in den Wäldern von Nordost-Thailand als weißgekleideter, meditierender Laien-Rischi (Ṛṣī) verbracht haben.

Phra Ācān Mahā Bua Ñāṇasampanno (Cao Khuṇ Phra Dhammavisuddhimaṅgala)

wurde am 12. August 1913 in Bān Tād bei Udōn Thānī geboren. Er trat am 12. Mai 1934 auf Drängen seiner Eltern in den Mönchsstand ein und widmete sich sieben Jahre lang dem Studium, um gesellschaftlichen Erwartungen gerecht zu werden. Er hatte allerdings gelobt, sich nach Abschluss seiner Studien mit dem Rang eines „Mahā" der Praxis zu widmen.

Der Ehrwürdige Mahā Bua traf LP Man zum ersten Mal 1940 in Chiang Mai. Zwei Jahre später schloss er sich in Bān Khohk, Sakon Nakhōn, dem Meister an. Phra Mahā Bua war entschlossen, ihn nicht mehr zu verlassen, was er, abgesehen von einem kurzen „Thudong-Urlaub", auch einhielt. Nach Luang Pū Mans Tod 1949 verweilte der Ehrw. Bua noch einige Jahre im fernen Osten des Isān und erlangte am 15. Mai 1950 um 23 Uhr in Wat Dōi Dhammacedī Arahantschaft. (Q11)

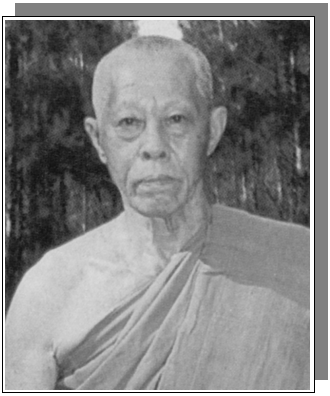
1955 gründete er bei seinem Geburtsort das Kloster Wat Pā Bān Tād, wo er am 30. Januar 2011 seinen Körper ablegte. Mit dem Cao Khuṇ-Titel der Stufe 4 (Dhamma) gehört „Luang Tā", wie er von der Bevölkerung liebevoll genannt wurde, zu den am höchsten dekorierten Mönchen der Kammaṭṭhāna-Szene. Außer seinen Qualitäten als Lehrer war wohl auch sein Engagement für die Goldreserven der thailändischen Zentralbank zur Stützung der Wirtschaft des Landes für diese Ehrung ausschlaggebend.

Phra Ācān Cia' Cundo (Phra Khrū Suddhidhammaraṃsī)

wurde am 6. Juni 1916 in Bān Khlōng Nam Khem in der Provinz Canthaburī geboren. Am 11. Juli 1937 erhielt er Upasampadā.

> Er war ein Edler, entschlossen und draufgängerisch... Ihm wurden folgende Worte der Anerkennung seitens Phra Ācān Man zuteil: „Er ist wie Gold, eingewickelt in einen Putzlumpen." Sein Charakter war geradeaus, er praktizierte auf Biegen und Brechen. Er war bereit, seine Organe, seinen Besitz, sein Leben für Dhamma herzugeben.
>
> Der Ehrwürdige Cia' praktizierte mit Than Phra Ācān Kongmā Cirapuñño im Krematiönswald von Bān Nōng Bua, heute Wat Sāi Ngām, Provinz Canthaburī. Er praktizierte in drei Körperstellungen, also Steh-, Geh- und Sitzmeditation, auf Leben und Tod mit folgendem

Gelöbnis: „Ich werde das Stetigsitzen auf mich nehmen, mich also für die drei Monate [der Regenklausur] nicht nachts zum Schlafen hinlegen. Bei Buddha, Dhamma, Saṅgha: Wenn ich dieses Gelöbnis breche, soll mich der Blitz erschlagen oder der Erdboden verschlucken oder eine Feuersbrunst dahinraffen oder eine Sintflut ertränken. Aber wenn ich dieses Gelöbnis einhalten kann, möge ich im Dhammavinaya des Erhabenen erblühen und sprießen."



In seiner dritten Regenklausur hatte er unter einem Pflaumenbaum ein bedeutendes Sammlungserlebnis. Er sondierte mit Achtsamkeit und Weisheit in der Körperbetrachtung bis hinab zur Wahrheitserkenntnis. Die konventionelle Welt war im Herzen nicht mehr manifest, so als ob sich Himmel und Erde aufgelöst hätten und nur noch der geläuterte Geist übrig war.

Ende 1939 verabschiedete er sich von Phra Ācān Kongmā Cirapuñño und Than Phō Lī Dhammadharo und reiste zusammen mit einem Gefährten, und zwar Than Phra Ācān Füang Jotiko, nach Chiang Mai, um Than Phra Ācān Man Bhūridatto von seiner Erkenntnis und Schauung des Dhamma zu erzählen. Q6

Als der Ehrwürdige Cia' beim Meister in einem verlassenen Kloster im Bezirk Phrāo eintraf, hatte dieser ihn schon erwartet. Luang Pū Man sagte nicht viel, schenkte Than Cia' aber einen Backenzahn, der ihm gerade ausgefallen war.

Luang Pū Cia' erzählte: „Er musste wohl mit seinem Hellblick erkannt haben, dass ich das Potenzial hatte, den Bhūridatta-Cedī für ihn zu bauen, um die Zahnreliquie einzuschreinen."

Von 1940 bis 1942 war Luang Pū Cia' der Krankenpfleger von Than Phra Ācān Man, sein *Pacchā-Samaṇa*, der ihm wie ein Schatten auf Schritt und Tritt folgte...

In der Waldeinsiedelei bei Bān Khohk pries Than Phra Ācān Man die Qualitäten von Luang Pū Cia' inmitten der Saṅgha: „Dukkhāpaṭipadā khippābhiññā – dieser Ehrwürdige praktiziert unter Schwierigkeiten,

aber erlangt schnell Erkenntnis. In nur drei Jahren der Praxis hat er dasselbe erlangt, wozu ich 22 Jahre der Meditationspraxis benötigt hatte.[206] Q6

Ende 1941 schickte ihn der Meister nach Laos, um Luang Pū Sao zu pflegen, der schwer erkrankt war. Der Ehrwürdige Cia' kam dieser Aufgabe bis zum Lebensende des Großen Luang Pū 1942 in Campāśak nach.

Anfang 1949, als Luang Pū Cia' sich zur Meditation in den tiefen Wald der Bāi Śrī Berge in der Provinz Cathaburī zurückzog, erkrankte er heftig an Malaria. Er erzählte von jener schweren Krankheitsphase:

„Der Geist war die ganze Zeit über von erstaunlicher Natur, er hörte mit dem Denken und Suchen auf. Der Geist ließ alles los. Er stürzte den Daseinskreislauf, das Kreisen des Geistes, das Joch der Unwissenheit und die Verblendung, die wie ein Netz ist. Die Herzenstrübungen waren vernichtet, aus dem Herzen entfernt. Der Geist hatte die höchste Freiheit erlangt, die sich nicht messen lässt." Q6

Später leitete Luang Pū Cia' den Bau einiger bedeutender Klöster: Wat Khao Käo und Wat Bān Sathānī Kasīkamma in der Provinz Canthaburī; letzteres „schenkte" er LT Mahā Bua. 1977 baute und leitete er ein Kloster im Auftrag des Saṅgharāja: Wat Ñāṇasaṃvarārām in der Provinz Chonburī. 1983 baute er ein Kloster im Auftrag von LT Mahā Bua: Wat Pā Bhūridattapaṭipadārām in der Provinz Pathumthānī. Dort verbrachte er fortan die Regenklausuren, zog aber in der trockenen Jahreszeit weiterhin..

… zur Meditation in Wälder, auf Berge, in Höhlen und Schluchten, bis der Körper zum Wandern nicht mehr in der Lage war. Am 23. August 2004 warf er im Śirirāt Krankenhaus Bangkok um 23.55 Uhr die Khandhas ab und trat friedlich ins Nibbāna ohne Überreste ein. Q6

Phra Ācān Viriyang Sirindharo (Cao Khuṇ Phra Dhammamaṅgalañāṇa)

wurde am 7. Januar 1920 als Sohn eines Bahnhofvorstehers im Bahnhof Pāk Phriao, Provinz Saraburī, geboren. Im Alter von 13 Jahren hatte er ein spontanes Sammlungserlebnis, während er Mönchen beim Rezitieren von Texten zuhörte. Am 22. Mai 1935 wurde er in Wat Suddhacindā, Provinz Khorāt, Novize. Am 20. Mai 1941 erhielt er Upasampadā in einer Wassersīmā im Meer bei Wat Sāi Ngām, Provinz Canthaburī. Sein Ordinations-

vater war Phra Paññāphiśāla Thera (Nū Ṭhitapañño), der Abt von Wat Sra Prathum, Bangkok. Kammavācācariya war Phra Ācān Kongmā Cirapuñño, der bereits seit der Novizenordination sein Lehrer war. Mit Phra Ācān Kongmā verbrachte er insgesamt 8 Jahre auf Thudong.

Von 1942 bis 1946 war Phra Viriyang Aufwärter von Luang Pū Man, einer seiner engsten Schüler und ein wichtiger Chronist, dem wir viele Informationen zu Luang Pū Mans Leben und Lehre verdanken.

In der Zeit von 1943 bis 1973 initiierte und organisierte LP Viriyang den Bau von 13 Klöstern in Thailand. 1992 bis 1999 leitete er den Bau von sechs Thaitempeln in Kanada. Er initiierte etliche Bildungseinrichtungen für Saṅgha und Laienstand, etwa 3000 Kindergärten, ein Krankenhaus und so weiter. Er erhielt etliche akademische Auszeichnungen. Für sein gesellschaftliches Engagement wurde er mit den höchsten Titeln unter den Waldmönchen belohnt: 1964 Ernennung zum Phra Khrū Ñāṇaviriya; 1968 CK1 Phra Ñāṇaviriyācariya; 1992 CK2 Phra Rājadhammacetiyācariya; 2004 CK3 Phra Debcetiyācariya; 2010 CK4 Phra Dhammamaṅgalañāṇa.

Derzeit (2013) lebt Luang Pū Viriyang in Wat Dhammamongkhon in Bangkok.

Phra Ācān Wan Uttamo (Cao Khuṇ Phra Udomsaṃvaravisuddhithera)

wurde am 13. August 1922 in Bān Tān Khohn, Provinz Sakon Nakhōn geboren. Mit 15 Jahren wurde er Novize, Schüler und Aufwärter von Phra Ācān Sao Kantasīlo in Wat Pā Bān Thā Khōng Lek nahe der Stadt Ubon. Phra Ācān Sao war der Meinung, mit 19 Jahren sollte ein Novize zur Vorbereitung auf das Mönchsleben die 227 Pāṭimokkha-Regeln auswendig lernen. Sāmaṇera Wan benötigte dazu 20 Tage. Am 29. Januar 1942 erhielt er Upasampadā in Wat Śrī Dhammārām. Von 1945 bis 1949 lebte er als Aufwärter und einer der engsten Schüler bei Than Phra Ācān Man Bhūridatto in Wat Pā Bān Nōng Phü. Nach dem Tod des Meisters folgte er 1953 Luang Pū Thet zur „inneren Mission“ nach Süd-Thailand. 1958 kehrte er in den Isān zurück und lebte dort still und zurückgezogen bis 1970.

Am 15. Mai 1970 war er eingeladen, im Dorf Sōng Dāo einen Hochzeitssegen zu geben. Es wurde schon dunkel, bis sie zurückkehren konnten. Zusammen mit sieben weiteren Mönchen und Novizen ging er zu Fuß eine Staatsstraße entlang. Sie passierten Reisfelder und

Waldstücke unterwegs zum Berg Phū Lek. Zu jener Zeit sahen sich aufständische Kommunisten gerade schwerer Verfolgung von Seiten der Stadt- und Dorfkommandanten [des Militärs] ausgesetzt. Der Bevölkerung wurde verboten, nachts durch den Wald zu laufen. Aufgrund der Dunkelheit benutzten die Mönche und Novizen ihre Taschenlampen, um den Weg auszuleuchten. Der Truppenkommandant sah es und dachte, es handle sich um kommunistische Rebellen. Also eröffneten [die Soldaten] das Feuer aus ihren M16 Maschinengewehren und anderen Feuerwaffen. Der Lärm des Gewehrfeuers war ohrenbetäubend, weil sie entschlossen waren, alle zu töten.

Die Mönche und Novizen in Phra Ācān Wans Gefolge rannten in Deckung vor den Gewehrsalven. Aber es schien, als ob die Kugeln nicht in die Aura des Ehrwürdigen eindringen konnten. Er ging weiter durch den Kugelhagel, als wäre es ein ganz normaler Spaziergang, zur größten Verwunderung seiner Gefolgschaft.

Bei Tagesanbruch kamen die Soldaten zur Sichtung des Geländes, aber sie konnten keine Leichen finden. Also folgten sie den Fußspuren den Berg hinauf. Auf ihre Nachforschungen hin erfuhren sie, dass die Gruppe der Beschossenen in der vorangegangenen Nacht keine Rebellen, sondern Phra Ācān Wan und sein Gefolge waren. Die Soldaten baten ihn um Vergebung und wurden seine Schüler, weil sie von seiner übernatürlichen Macht überaus beeindruckt waren. Diese war der Auslöser dafür, dass er damals so berühmt wurde...

Im Jahr 1975 besuchte ihn das Königspaar zusammen mit beiden Prinzessinnen zum Dhammagespräch in der Phuanghöhle, Provinz Sakon Nakhōn... Im Jahr 1977, am 5. Dezember, ernannte der König Phra Ācān Wan Uttamo zum Mönch der königlichen Gruppe als Phra Udomsaṃvaravisuddhithera, im Rahmen einer Sondermaßnahme.[207Q6]

1967 bat ein Junge namens Thōng Däng um Aufnahme als Novize, der heute der bekannteste seiner Schüler ist: LP Thōng Däng Varapañño. Am 23. April 1980 kam Luang Pū Wan bei einem Flugzeugabsturz in Pathum Thānī ums Leben. Das war ein schwarzer Tag für die Waldtradition, denn unter den Todesopfern befanden sich vier weitere Khrū Bā Ācāns: Phra Ācān Bunmā Ṭhitapemo, Phra Ācān Cuan Kulajeṭṭho, Phra Ācān Singhthōng Dhammavaro und Phra Ācān Suphat Sukhakāmo.

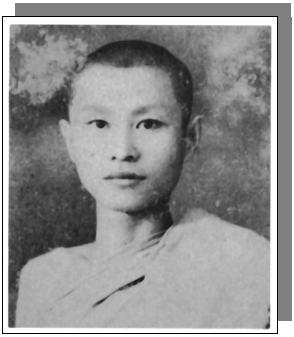
Phra Ācān Lā Khemapatto

wurde am 19. Februar 1912 in Bān Kud Sra, Provinz Udōn Thānī, geboren. Mit 18 Jahren wurde er Novize, mit 20 für kurze Zeit Bhikkhu. Anschließend war er zweimal verheiratet und hatte insgesamt vier Kinder. Nach dem Tod seiner zweiten Ehefrau und einer Tochter ging er im Alter von 31 Jahren 1943 ernüchtert wieder in die Hauslosigkeit, zunächst im heimischen Dorftempel, um seiner alten Mutter nahe zu sein. Zwei Jahre später, nach dem Tod der Mutter, trat er bei TCK Dhammacedī in den Dhammayutorden über und wurde im Jahr darauf Schüler von LP Man.

Nach dem Tod des Lehrers folgte er Luang Pū Thet nach Südthailand. 1954 kehrt er in den Isān zurück, wo er 1958 in der Provinz Mukdāhān das Waldkloster Wat Phū Cō Kō gründete.

Im Alter plagten ihn diverse chronische Krankheiten: eine schwere Arthritis, ein riesiger Eingeweidebruch, eine Herzschwäche, Sehschwäche und Asthma. Die weise Kontemplation des Körpers anhand dieser Krankheiten verhalf ihm zum Durchbruch in der Praxis. LP Lā legte am 19. Januar 1996 in Wat Phū Cō Kō seinen Körper ab.

Phra Ācān Thōngkham Cāruvaṇṇo



wurde am 15.4.1923 in der Provinz Kāḷasin geboren. Mit 16 Jahren (1937) wurde er Novize in Wat Suddhāvās, Sakon Nakhōn. Ab 1943 lebte er mit Luang Pū Man zusammen, erst in Bān Khok, dann in Bān Nā Mon, und war noch als Novize an der Niederschrift von LP Viriyangs Notizen zu Muttodaya 1 beteiligt. 1945 erhielt er die volle Ordination als Bhikkhu Ñāṇobhāso in Wat Sī Phonmüang, Sakon Nakhōn. Danach lebte er bis zu Luang Pū Mans Tod als dessen Aufwärter in Wat Pā Bān Nōng Phü. Dort entstanden unter seiner Mitwirkung LP Wans Notizen zu Muttodaya 2.

Etwa 1965 entrobte der Ehrwürdige Thōngkham, trat aber im Alter von 70 Jahren 1993 als Bhikkhu Cāruvaṇṇo erneut in den Orden ein. Bis zu seinem Tod im Jahre 2005 lebte Luang Tā Thōngkham in Wat Phochay-Manāo, Kāḷasin.

Quellenverzeichnis

Biografien Phra Ācān Man Bhūridatto

1. พระอาจารย์มั่น ภูริทัตตเถร

Phra Ācān Man Bhūridatta Thera

Die Biografie wurde von Than Phra Mahā Seng Pusso nach mündlichen Berichten des Ehrw. Thōngkham und anderen zusammengestellt.

Hrsg.: Wat Thōng Luang, Bangkok 1993, ISBN 978-974-401-131-2, Erstveröffentlichung: Khōn Kän 1950

2. ประวัติท่านพระอาจารย์มั่น ภูริทตฺตเถระ

Pravat Than Phra Ācān Man Bhūridatta Thera
(„Biografie von Than Phra Ācān Man Bhūridatta Thera“)

Verfasst von Than Phra Ācān Mahā Bua Ñāṇasampanno

Hrsg.: Wat Pā Bān Tād, Udōn Thānī, Erstausg.: ca.1970, www.luangta.com

3. ประวัติพระอาจารย์มั่น ภูริทัตตเถระ ฉบับสมบูรณ์

Pravat Phra Ācān Man Bhūridatta Thera Chabab Sombūn
(„Biografie Phra Ācān Man Bhūridatta Thera – Vollständige Ausgabe“)

Phra Ñāṇaviriyācariya (Viriyang Sirindharo); Erstauflage Bangkok 1979

4. เกร็ดประวัติ ของหลวงปู่มั่น ภูริทัตโต จากหนังสือ “รำลึกวันวาน”

Kretpravat khōng Luang Pū Man Bhūridatto cāk „Ramlük wan wān“
(„Biografische Anekdoten zu LP Man aus *Erinnerungen an Gestern*“)

Memoiren von Than Phra Ācān Thōngkham Cāruvaṇṇo

Handschriftl.: 1998. Erste Druckaufl.: Wat Padumvanārām, Bangkok 2004

5. หลวงปู่มั่น ภูริทตฺโต – ประวัติ ข้อวัตร์ และปฏิปทา

Luang Pū Man Bhūridatto – Pravat khō wat lä paṭipadā
(„Luang Pū Man Bhūridatto – Biografie, Klosterregeln und Praxis“)

Redaktionelle Ausgabe, beruhend auf einer Vielzahl von Quellen

Hrsg.: *Būraphācān**-Buchprojekt Bd. 1, Chiang Mai 2001, ISBN 974-90010-6

6. พระธุตังคเจดีย์ - เจดีย์แห่งพระอรหันต์

Phra Dhutaṅgacedī – Cedī häng Phra Arahant
(„Dhutaṅgacetiya – Cetiya der Arahants“; darin enthaltene Kurzbiografie)

Herausgeber: Wat Asokārām, Samut Prākān 2007,

ISBN ๙๗๘–๙๗๔–๗๒๑๖–๗๑–๔

Weitere zeitgeschichtliche Quellen

7. ท่านพระอาจารย์เสาร์ กนฺตสีโล

Than Phra Ācān Sao Kantasīlo

(Biografie)

Herausgeber.: Ācān Man Stiftung, Bangkok 2003

8. พระครูวิเวกพุทธกิจ หลวงปู่ใหญ่ เสาร์ กนฺตสีโล

Phra Khrū Vivekabuddhakit Luang Pū Yai Sao Kantasīlo
(„Der Ehrwürdige Meister Vivekabuddhakicca, der Große Luang Pū Sao Kantasīlo“)

Redaktionelle Ausgabe, beruhend auf einer Vielzahl von Quellen.

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 5, Chiang Mai 2003, ISBN 974-91816-3-8

9. พระหล้า เขมปตฺโต

Phra Lā Khemapatto

(Autobiografie)

Hrsg.: Wat Phū Cō Kō, Mukdāhān 1998

10. พ่อแม่ครูอาจารย์

Phō Mä Khrū Ācān
(„Die Verwirklichten Lehrer, spirituellen Eltern“)

Biografie, Dhammagrundsätze und Praxis von Phra Dhammavisuddhi-maṅgala (Luang Tā Mahā Bua Ñāṇasampanno) zu dessen 95. Geburtstag

Hrsg.: Wat Pā Bā Tād, Udōn Thānī, 2008

11. ญาณสัมปันนธัมมานุสรณ์

Ñāṇasampannadhammānusaraṇa

Erinnerungsband anlässlich der Königlichen Kremation der ehrwürdigen Sarīrasaṅkhāras[208] von Phra Dhammavisuddhimaṅgala (Luang Tā Phra Mahā Bua Ñāṇasampanno)

Hrsg.: Wat Pā Bā Tād, Udōn Thānī, 2011

12. บูรพาจารย์ ท่านพระอาจารย์มั่น ภูริทตฺตเถระ

Būraphācān Than Phra Ācān Man Bhūridatta Thera
(„Meister der Morgenröte Than Phra Ācān Man Bhūridatta Thera“)

Hrsg.: Ācān Man Stiftung, Bangkok 1999

13. หลวงปู่หลุย จนฺทสาโร

Luang Pū Lui Candasāro

(Biografie)

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 8, Chiang Mai 2004, ISBN 974-92712-2-X.

14. ตามรอยธุดงควัตร พระอาจารย์เสาร์ กนฺตสีโล

Tām Rōy Thudongavat Phra Ācān Sao Kantasīlo
(„Auf den Spuren der Dhutaṅgapraxis von Phra Ācān Sao Kantasīlo“)

Band zum ehrenden Gedenken an Phra Ācān Sao Kantasīlo

Hrsg.: Eine Gruppe von Schülern, Bangkok 2003, ISBN 974-91278-4-6

Quellen für die Lehrtexte

15. Bhūridattadhammovāda

ภูริทตฺตธมฺโมวาท

Manuskript redigiert von Than Phra Mahā Seng Pusso; möglicherweise beruhen einige Texte auf Vorträgen in Wat Sālavan, N. Rāchasīmā, 1940.[209]

Druckausgabe: Nōng Khāi 1995

16. Muttodaya 1a

มุตโตทัย

Muttodaya; Ausgabe von Than Phra Ācān Viriyang Sirindharo verfasst und authorisiert

Hrsg.: Kalyāṇadhamma, Samut Prākān 2006, ISBN 974-94050-3-X

17. Muttodaya 1b

มุตโตทัย ๑ – ๑๗

Muttodaya 1 – 17; von Than Phra Mahā Seng Pusso redigierte Fassung

Erstveröffentlichung: Khōn Kän 1950, in einer Vielzahl von Büchern abgedruckt

18. Muttodaya 2

มุตโตทัย ๑๘—๓๓

Muttodaya 18 – 33; Manuskript von Than Phra Ācān Wan Uttamo, redigiert von Than Phra Mahā Seng Pusso

Erstveröffentlichung: Khōn Kän 1950, vielfach nachgedruckt

Muttodaya 3

บันทึกข้อธรรมของหลวงปู่มั่น

Notizen zu Dhammagrundsätzen von Luang Pū Man; (Manuskript von Than Phra Ācān Lui Candasāro, veröffentlicht auf Seiten 272 ff. in der Biografie „Luang Pū Lui Candasāro“, Q13.)

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 8, Chiang Mai 2004, ISBN 974-92712-2-X.

Khandhavimuttisamaṅgīdhamma

ขันธะวิมุติสะมังคีธรรมะ[210]

Handschriftliches Manuskript im Nachlass von Than Phra Ācān Man Bhūridatto; konsultierte Versionen:

a) Druckausgabe, von Than Phra Mahā Seng Pusso redigiert, Q17;

Hrsg.: Wat Thōng Luang, Bangkok 1993, ISBN 978-974-401-131-2

b) Eine andere, von a) etwas abweichende Druckversion, Q12;

Hrsg.: Ācān Man Stiftung, Bangkok 2003

c) Faksimile der Handschrift, Q15;

veröffentlicht: Nōng Khāi 1995

Sonstige Quellen

19. เทิดทูนท่าน พระอาจารย์ใหญ่

Thödthūn Phra Ācān Yai
(„Hommage an den Großen Meister“)

Ein Sammel- oder Auwahlband, redaktionell zusammengestellt von einer Gruppe von Laienpraktizierenden

Eigenverlag, Bangkok 2010, ISBN ๙๗๘–๖๑๖–๗๑๗๔–๒๑–๑

20. พระป่าสมัยกรุงรัตนโกสินทร์

Phra pā samay Krung Ratanakosin
(„Die Waldmönche der Ratanakosin Ära“)

Verfasser: Phra Ācān Prīdā Chandakaro,

Erweiterte Neuauflage: Nōng Khāi 2004

21. หลวงปู่ตื้อ อจลธมฺโม

Luang Pū Tü Acaladhammo

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 2, Chiang Mai 2002, ISBN 974-90780-2-0

22. หลวงปู่เหวน สุ จิณฺโณ

Luang Pū Wän Suciṇṇo

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 3, Chiang Mai 2003, ISBN 974-91127-3-3

23. หลวงปู่ขาว อนาลโย

Luang Pū Khāo Anālayo

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 4, Chiang Mai 2003, ISBN 974-91390-1-1

24. หลวงปู่ชอบ ฐานสโม

Luang Pū Chōb Ṭhānasamo

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 9, Chiang Mai 2005

25. หลวงปู่พรหม จิรปุญฺโญ

Luang Pū Brohm Cirapuññо

Būraphācān-Buchprojekt Bd. 14, Chiang Mai 2012

26. พระราชวุฒาจารย์ (หลวงปู่ดูลย์ อตุโล)

Phra Rājavuḍhācariya (Luang Pū Dūn Atulo)

Būraphācān-Buchprojekt Isān Süd[211] Bd. 1, Surin 2012

27. ชีวประวัติและปฏิปทาของ พระอาจารย์ฝั้น อาจาโร

Chīvapravat lä paṭipadā khōng Phra Ācān Fan Ācāro
(„Lebensgeschichte und Praxis von Phra Ācān Fan Ācāro“)
Suphon Nachom, Wat Pā Udomsomphōn, Sakon Nakhōn/Bangkok 1977

Konsultierte Quellen

28. The Autobiography of Phra Ajaan Lee

Phra Suddhidhammaransigamhiramedhacariya (Dhammadharo, Lee);

Translated from the Thai by Ṭhānissaro Bhikkhu (Geoffrey DeGraff); Third Edition, revised: Mettā Forest Monastery, Valley Center 2012

29. The Autobiography of a Forest Monk

Venerable Ajahn Tate (Phra Rajanirodharangsee)

Translated from the Thai by „The Translators“; Wat Hin Mark Peng, Sri Chiang Mai 1993, ISBN 974-8361-70-5

Abkürzungen

A	Aṅguttara Nikāya
D	Dīgha Nikāya
Dhp	Dhammapada
KBA	Khrū Bā Ācān
LP	Luang Phō oder Luang Pū, je nach Belieben
LPM	Luang Pū Man Bhūridatto
LPV	(Fassung von) Luang Pū Viriyang Sirindharo
LT	Luang Tā
M	Majjhima Nikāya
Mv	Mahāvagga
PMS	(Fassung von) Phra Mahā Seng Pusso
PTS	Pali Text Society
S	Saṃyutta Nikāya
TA	Than Ācān
TCK	Than Cao Khuṇ
TP	Than Phō
Vism	Visuddhimagga

Anreden, Titel

In Asien spricht man Menschen nicht einfach mit ihrem Namen an, das gilt insbesondere für Mönche. Fast alle Titel oder Anreden können wie Personalpronomen der ersten, zweiten oder dritten Person verwendet werden, je nachdem, wer zu wem spricht. Nur der Buddha redete Mönche mit „Bhikkhu“ an.

Luang Phō, Luang Tā, Luang Pū, Than Phō usw. sind affektive, liebevolle Anreden. *Than* ist ein Nebenwort, das Höflichkeit ausdrückt – z.B. in *Than Ācān, Than Mahā* oder einfach nur *Than*. Letzteres kann auch für Laien verwendet werden, *Khrū Bā* dagegen ist nur für Mönche reserviert. *Mahā* ist ein akademischer Titel. *Somdet* und *Cao Khuṇ* sind vom König verliehene Ränge, der *Phra Khrū* Titel wird von einem Cao Khuṇ verliehen.

Phra ist ein Nebenwort, das Respekt ausdrückt, oft zusammen mit dem Namen eines Mönches gebraucht. *Khrū Bā Ācān, Khrū Ācān, Khrūcān* sind ehrfurchtsvolle Bezeichnungen oder Anreden für große Meister. Es gibt noch viele weitere Titel und Anreden, wie z.B. *Phō Mä Khrū Bā Ācān, Luang Phī, Luang Than, Phō Than, Ñākhū, Tu Cao, Cao Prakhuṇ, Phra Khuṇ Cao* und eine Vielzahl von Kombinationen daraus.

Transliteration thailändischer Wörter

Die Umschrift des Thailändischen orientiert sich ein wenig am romanisierten Pāli. In einigen Fällen unterscheidet sich das von gängigen Schreibweisen, z.B. das Wort *Ajahn* liest sich hier *Ācān*.

Die Konsonanten sind wie im Pāli wiedergegeben, mit Ausnahme von *ṅ*, das im Thailändischen auch am Wortanfang auftauchen kann und hier *ng* geschrieben wird. Dazu kommt das *w*, das es im Pāli nicht gibt.

Die Vokale wie im Pāli, jeweils kurz und lang: *a/ā, i/ī, u/ū*.

Die im Pāli langen Vokalen *e, o* können im Thailändischen kurz oder lang gesprochen sein. Das gleiche gilt für *ä, ö* und *ü*. Dabei entspricht *ä* in der Aussprache dem Deutschen, *ö* und *ü* sind nicht so spitz wie im Deutschen und weiter hinten im Rachen zu intonieren, ähnlich den Vokalen *o* und *u* im sächsischen Dialekt.

Im Thailändischen hat das *offene o* sein eigenes Schriftzeichen: hier *ō*. (*Geschlossenes o* wie in *Bohne*, *offenes o* wie im Englischen *saw*.)

Ähnliches gilt für die Diphtonge, es gibt kurze und lange Kombinationen. *Ai* und *ay* sind vom Klang her identisch und geben lediglich unterschiedliche Wortherkunft wieder.

Bei manchen Wörtern mit Sanskrit- oder Pāliherkunft ist die Grenze zwischen Fremd- und Lehnwort nicht klar definiert. Sie werden, je nach Anlass, Zusammenhang und Bildungsstand von den Thais unterschiedlich

ausgesprochen, z.B. ธรรม könnte *Dhamma*, *Thamma* oder *Thamm* heißen.

Eine ganz und gar konsistente Form der Transliteration ist nicht möglich, weil die Wahl zwischen phonetischer und etymologischer Schreibweise immer Probleme aufwirft. Letztendlich ist jede Form der Transliteration „falsch“.

Glossar

(Thailändische Wörter sind mit „T“ gekennzeichnet. Alle anderen stammen aus der Pālisprache oder dem Deutschen.)

abhidhamma piṭaka: dritte Abteilung des Pālikanon, Scholastik

*Ācān (*auch *Ajaan, Ajahn):* T: Lehrer; Anrede, Bezeichnung, Personalpronomen

ācariya: Lehrer

anāgāmī: Nichtwiederkehrer; einer, der die dritte Erwachensstufe erreicht hat und vor seiner Befreiung nur noch in einem feinstofflichen Reinen Bereich geboren wird

anāgārika: Hausloser, Ordinationskandidat

ānāpānassati: Achtsamkeit auf den Atem

anattā: Nichtselbst

anicca: vergänglich, unbeständig

anicca-dukkha-anattā: unbeständig-leidhaft-Nichtselbst; die drei Daseinsmerkmale

anumodanā: wird oft als „Essenssegen“ bezeichnet, ist aber eigentlich ein Ausdruck der Wertschätzung, Zustimmung und Mitfreude

appanāsamādhi: volle Sammlung

arahant: Heiliger, der die Triebe vernichtet hat; „Fertiger“; ein vollständig Leidbefreiter, der Nibbāna, die Todlosigkeit erlangt hat

ārammaṇa: Sinnesobjekt; Objekt des Sinnesbewusstseins; T auch: Emotion, Stimmung, Meditationsobjekt

Asubha(praxis): (Betrachtung der) Nichtschönheit des Körpers

bān: T: Dorf, Haus

bhavaṅga: Werdeglied; kommentarieller scholastischer Begriff; T: (je nach KBĀ ein Synonym für) volle Sammlung *oder* Trance *oder* Tiefschlaf

bhavataṇhā: Begehren nach Dasein

bhikkhu: vollordinierter Mönch im Orden des Buddha

Bhūridattadhammovāda: Lehrdarlegung des Bhūridatta (Wortneuschöpfung)

bodhisatta: Wesen auf dem Weg zur Buddhaschaft

brahmā: Himmelswesen, Gott

Buddho: Buddha, der Erwachte (Nominativform, die als Meditationswort verwendet wird)

būraphācān: T: Wurzellehrer; būraphā (Osten) + ācān (Lehrer): Lehrer wie die aufgehende Sonne, Meister der Morgenröte

Cao Khuṇ: T: Titel, etwa „(Eure) Eminenz"

cedī: T: Kuppelmal, Stupa

cetiya: Kuppelmal, Stupa

citta: Herz, Geist; von LPM meist in einem umfassenden, allgemeinen Sinn gebraucht, manchmal auch im Sinne des befreiten Herzens

deva: Engel, Fee, Elfe, Gottheit

dhamma: 1. Lehre; die Lehren des Buddha; 2. Naturgesetz; 3. Wahrheit; höchste Wirklichkeit; 4. das Überweltliche, bes. Nibbāna; 5. Rechtschaffenheit, Tugend, Sittlichkeit; 6. Tradition, Praxis, Regel; 7. Gerechtigkeit; 8. Ding, Phänomen; 9. Geistesobjekt, Idee; 10. Geisteszustand, Charakter

dhammakkhandha: Gruppe von Lehren; speziell: die 5 Khandhas frei von Ergreifen

dhammavinaya: Die Lehre und die Ordensdisziplin, die der Buddha verkündet hat; zusammen ergeben sie das Führungssystem des Buddha.

dhammayut(tika): dem Dhamma entsprechend; Name einer Ordinationskörperschaft in Thailand

dhātu: Element, Natur, Artung; das, was sich selbst als Merkmal trägt

dhutaṅga: Glied, Regel des Abschüttelns; 13 asketische Praktiken: 1. Roben aus Abfallstoff tragen; 2. Beschränkung auf einen Satz Roben; 3. Ernährung durch Almosengang; 4. Systematisches (nicht vorher arrangiertes Almosen-)Gehen; 5. Nur eine Mahlzeit pro Tag; 6. Nur aus der Schale essen; 7. Keine spätere Speise annehmen (nicht mehr in die Schale annehmen, als man essen kann); 8. Waldbewohnen; 9. Wohnen unter einem Baum; 10. Wohnen unter freiem Himmel; 11. Wohnen auf einer Leichen-

stätte; 12. Zufrieden mit jeder Lagerstatt sein; 13. Stetigsitzen (nicht hinlegen)

dukkaṭa: wtl. „schlecht gemacht"; eine Kategorie leichter Regelverstöße in der Ordensdisziplin von Mönchen und Nonnen

dukkha: 1. das nicht Zufriedenstellende, Unvollkommene, Leidhafte; 2. Schmerz

Edle: Wesen, die den Pfad in Richtung Nibbāna betreten haben oder ihn bis zum Ende gegangen sind

ekaggatā: Einspitzigkeit des Geistes; einer der *Jhāna*-Faktoren. Weitere Faktoren der ersten Vertiefung sind: Vitakka (Hinwendung des Geistes), Vicāra (Dranbleiben des Geistes), Sukha (Glücksempfinden) und *Pīti*.

Farang: T: (westlicher) Ausländer

Isān: T: Bezeichnung für Nordostthailand

jhāna: meditative Vertiefung, einspitzige Absorbtion

kāmataṇhā: Begehren nach Sinneserleben

kamma, kammisch: Handlung, und in Bezug auf deren Folgen

kammaṭṭhāna: Arbeitsplatz, speziell: Meditationspraxis

kasiṇa: Gebiet mit einer Eigenschaft, die als Meditationsobjekt dient

kaṭhina: ein Holzrahmen zum Robennähen; im erweiterten Sinne ein Fest der Robenstoffspende nach Ende der Regenklausur

khandha: Haufen, Gruppe, speziell: Daseinsaspekt

khandhavimuttisamaṅgīdhamma: „Lehre, die mit der Befreiung von den Khandhas verbunden ist"

khaṇikasamādhi: zeitweilige Sammlung

khō wat: T: Regel, Paragraf, monastische Form/Etikette

Khrū Bā: T: Anrede, etwa „Ehrwürdiger", „Lehrer"

Khrū Bā Ācān (auch *Khrūbācān, Khrū Ācān* oder *Khrūcān*): T: großer Meister, verwirklichter Lehrer

kiccavatta: Verhaltensregeln, Höflichkeitspflichten, Etikette (Teil des Vinaya)

kilesa: Befleckung, Herzenstrübung, Geistesmakel; Gier; Hass und Verblendung und deren Auswirkung auf den Geist

klod: T: ein großer Regenschirm, über den ein Moskitonetz gehängt wird und der anschließend z.B. an einem Ast aufgehängt wird

kratōp, krathōm: eine einfache Hütte ohne richtige Fenster oder Tür

kuṭi: Hütte eines Mönchs

Luang Phō: T: Anrede „Ehrwürdiger Vater"

Luang Pū: T: Anrede „Ehrwürdiger Großvater väterlicherseits"

Luang Tā: T: Anrede „Ehrwürdiger Großvater mütterlicherseits"

Mä Chī: eine Nonne mit acht Ethikregeln, die mehr oder weniger monastisch lebt, aber eigentlich nicht zu den Ordinierten gehört

magga: Pfad, Weg, Zustand vor Erreichen einer Erwachensstufe; der edle Achtfache Pfad

Māgha Pūjā: Vollmond im Februar/März; Fest zur Erinnerung an eine Versammlung von 1250 Arahants zur Zeit des Buddha

Mahā: der Große; Titel für Pāligelehrte in Thailand

mano: Geist; Geistsinn, Agent geistiger Handlung. LPM verwendet dieses Wort freier, manchmal als Synonym für Herz (*citta*).

Māra: der Versucher: 1. ein übelgelauntes Himmelswesen; 2. der innere Schweinehund (*kilesamāra*); 3. die Herausforderung, einen grobstofflichen Körper herumschleppen zu müssen (*khandhamāra*); 4. Tod; 5. die Problematik der Existenz allgemein

mettā: allumfassende, bedingungslose Liebe, Allgüte

nāga: Schlangengeist; machtvolles feinstoffliches Wesen aus einem unteren Himmelsbereich

Ñākhū: T: eine in Nordostthailand gebräuchliche Betitelung für Mönche

ñāṇa: Wissen; auch scholastisches Konzept fortschreitender Einsichtsstufen; Erkenntnis, Einsicht

ñatti-catutthakamma: offizielle Ordenshandlung, bestehend aus einem Antrag, drei Ankündigungen der Beschlussfassung und der Beschlussver-

kündung als viertes; die aufwendigste Art der Beschlussfassung bei wichtigen Anlässen, z.B. Ordination (*upasampadā*)

Navakovāda: eine Art Katechismus für neu ordinierte Bhikkhus

nāyaka: Führer, Chef, Planer

nibbāna: Erlöschen (von Gier, Hass, Verblendung); das höchste Ziel in der Buddhalehre; Nirvāṇa (sanskrit); das Ende von Unwissenheit; das Nicht-Bedingte, Todlose, Ungestaltete; das höchste Ziel im Buddhismus

nikāya: Körperschaft, Gruppe, Sammlung; spez.: Ordinationskörperschaft

nimitta: Zeichen, Vision, Merkmal

nirodha: Aufhören (von *dukkha*, Leiden)

nissaya: Abhängigkeitsverhältnis eines neuen Bhikkhus von einem Mentor

paccekabuddha: einer, der einzeln (ohne Führung durch Buddhadhamma) erwacht, aber seine überweltliche Verwirklichung nicht weitergeben kann

paṃsukūla: Abfall, ohne Eigentümer; heutzutage eine Form der Stoffspende

paññā: Weisheit, Einsicht, Urteilsvermögen

pāramī: Vervollkommnung, spirituelle Tugend; T: Geschick in weltlichen und spirituellen Angelegenheiten

parikamma: wtl.: Vorbereitung; oft gebraucht im Sinne von: Rezitation, geistiges Nachsprechen, Wiederholen

paṭisambhidāñāṇa: die (vier) analytischen Wissen; je ausgeprägter sie in einem Verwirklichten vorhanden sind, desto besser ist er in der Lage, andere zu lehren: Wissen um 1. die Bedeutung (attha), 2. die Gesetzmäßigkeit (*dhamma*), 3. den Gebrauch der Sprache (nirutti) und 4. die passende Art der Verkündung (paṭibhāna).

pavāraṇā: Einladung (speziell: zu gegenseitiger Ermahnung)

pāṭimokkha: Regelcodex der Bhikkhus bzw. Bhikkhunīs

peta: Hungergeist, Gespenst; Wesen in einem von unerfüllter Gier geprägten Daseinsbereich

phala: Frucht, Verwirklichung des Dhamma

phra dhātu: T: Reliquie (thailändische Aussprache: *phra thāt*)

Phra Khrū: T: ein unterer Mönchsrang, „Verehrter Lehrer“

pīti: Verzückung; Wohlgefühl aufgrund von Inspiration oder Sammlung

Regenklausur (Pāli: *vassāvāsa* oder kurz *vassa*; T: *phansā*): drei der vier Monate der Regenzeit nach dem indischen Kalender, in denen die Mönche stationär leben müssen und nicht auf Reisen gehen dürfen; meist in der Zeit vom Vollmond im Juli bis zum Vollmond im Oktober

sālā: Halle; oft nur ein Dach auf Pfeilern ohne Wände

samādhi: 1. Konzentration; 2. Geistesschulung (Entfaltung von Achtsamkeit, Anstrengung und Konzentration)

samaṇa: spirituell Suchender außerhalb des Klassen-/Kastensystems

samatha: Geistesruhe

sammāñāṇa: richtiges Wissen

sammāsambodhi: das Erwachen eines Buddha

samnak: T: Zentrum, spez.: kleines Waldkloster, nach thailändischem Gesetz nicht als Ort für Ordinationen zugelassen

samudaya: Ursprung (von *dukkha*, Leiden)

saṅgha: 1. die Edlen; 2. der Orden buddhistischer Mönche und Nonnen

Saṅgharāja: Oberhaupt des Ordens

saṅghāṭi: äußere Robe, die doppellagige Winterrobe

saṅkhāra: Gestaltendes, Formation, Determinante, spez.: Willensregung

sappāya: tauglich, förderlich für die Praxis

sāsanā: Religion, speziell: Buddhismus

satipaṭṭhāna: Grundlagen der Achtsamkeit – Körper, Gefühl, Geisteszustand, *Dhamma*

sīla: 1. Tugend, Sittlichkeit, Moral; 2. Tugendregel, Übungsregel; 3. Übungsfeld der Ethik

sīlabbattaparāmāsa: Hang an Regeln und Riten; Überschätzen von Gewohnheiten und Aufgaben – die dritte Daseinsfessel, die beim Stromeintritt überwunden wird

sīla-samādhi-paññā: der dreifache Übungsweg: Ethik, Geistesschulung, Weisheit

sīmā: ein festgelegtes Gebiet, in dem Entscheidungen der *Saṅgha* getroffen werden, zum Beispiel Ordinationen stattfinden können

Somdet: T: Titel „(Eure) Heiligkeit“

sotāpanna: Stromeingetretener; einer, der mit dem Sehen des Dhamma die erste Erwachensstufe erreicht hat und vor seiner Befreiung nur noch maximal sieben Mal wiedergeboren wird und nicht mehr in niedrige Daseinsbereiche absinken kann

sutta: Lehrrede

taṇhā: Begehren, Durst; Ursache für Leiden

tham bun: T: wtl. „verdienstvolles Tun“; meist ist damit das Geben von Spenden als spiritueller Praxis gemeint.

Than: T: Anrede „Verehrter“, oft in Verbindung mit anderen Anredeformen, auch unter Laien anwendbar

Than Phō: T: Anrede „Verehrter Vater“

Tathāgata: der So-Gegangene (der Buddha)

thera: Ordensälterer mit mehr als 10 Regenzeiten; auch als Titel verwendet

ṭhiti: wtl. Stabilität; LPM benutzte dieses Wort im Sinne von „Ursprung“ oder „ursprünglich“, meist als Verbundwort, z.B. ṭhitibhūtaṃ, ṭhiti*citta*, ṭhiti*dhamma*. All diese Pāli-Neuschöpfungen bedeuten entweder den „Ursprungsgeist“, die Erkenntnisfähigkeit, die frei von Trübungen und Verblendung ist, das Herz eines Erwachten oder den Geist, der in der Sammlung stabil und frei von Hindernissen geworden ist.

thudong: T: asketischer Lebensstil, v.a. auf Wanderschaft, Rückzug an abgelegene Orte (von *dhutaṅga*)

tipiṭaka: der Dreikorb der Lehre; etwa 90 Bände in der thailändischen Ausgabe

Tu Cao: T: in Nordthailand übliche Anrede für einen Mönch, etwa „Herr Mönch“

uggahanimitta: Lernzeichen; ein Bild, das der Geist bei zunehmender Sammlung produziert; ein relativ stabiles mentales Bild, das anscheinend ohne Zutun des Meditierenden andauert

upacārasamādhi: angrenzende Sammlung

upādāna: Anhaften, Ergreifen, Festhalten

upajjhāya: Ordinationsgeber, Linienerhalter, Ordinationsvater

upasampadā: volle Ordination zum Bhikkhu

upāsaka, upāsikā: Laienanhänger, Laienanhängerin

upāya: geschicktes Mittel (für die Praxis), Herangehensweise

uposatha: Mondtag (Voll-, Neu-, Halbmond); Tag verstärkter Praxisbemühungen; an Voll- und Neumond rezitieren Bhikkhus die 227 *Pāṭimokkha*-Regeln.

Vesākha Pūjā: Vollmond im Mai; Fest zur Erinnerung an die Geburt, das Erwachen und das Pari*nibbāna* des Buddha

vibhavataṇhā: Begehren nach Daseinsmöglichkeit, -potenzial, -hintergrund, -änderung; Begehren nach Nicht-(So)-Sein

vinaya: Wegführung; Ordensdisziplin

vipassanā: Einsicht

vipassanāñāṇa: Einsichtswissen

vipassanūpakkilesa: Trübung der Einsicht; kommentarieller Begriff

Visuddhimagga: „Pfad der Läuterung"; Kommentarwerk, entstanden ca. 500 n.Chr. in Sri Lanka

wat: T: voll etabliertes Kloster; volkstümlich auch für *samnak*

yakkha: feinstoffliches Wesen aus einem unteren Himmelsbereich, in dem noch relativ viel Berührung mit dem Menschenbereich stattfindet. Diese machtvollen Wesen werden ikonografisch meist als Dämonen mit Reißzähnen im Mund und Keulen in der Hand dargestellt.

yoniso manasikāra: gründliches Erwägen, Betrachten; weise Reflektion, Kontemplation; zum Grunde vordringende Aufmerksamkeit

Anmerkungen

1 Dieser Text ist bereits in „Grundloses Herz“ enthalten. Im Vergleich dazu enthält die Version im vorliegenden Band folgende Änderungen: Der Zeilenumbruch wurde dem thailändischen Versmaß angepasst. Ein Lesefehler wurde korrigiert, was allerdings inhaltlich keinen großen Unterschied ausmacht: Das Wort „Selbst“ (ตน) wurde in „Person“ (คน) geändert.

2 Diese Texte sind in „Meister der Morgenröte“ abgedruckt und hier ebenso, in unveränderter Form. Die Absicht hinter dieser Wiederholung ist der Wunsch, dem Meister einen Band unter dem Motto „Leben und Lebenswerk“ zu widmen, der so vollständig wie möglich ist.

3 Ist eine Herleitung aus *mutta+hadaya* (Herz) möglich? Eine Verschmelzung von „a+ha“ zu „o“ ist nach den Wohlklangregeln vielleicht denkbar, aber nicht durch Beispiele belegt.

4 Ein eingebürgertes Wort, das vom Sanskrit *hṛdaya* abstammt.

5 *Nicht-offiziell*: ein höflicher Ausdruck für eine frei erfundene Wortschöpfung, die nicht sprachlichen Konventionen, Grammatik usw. folgt.

6 Es wird allgemein angenommen, dass die Lehre insgesamt 5000 Jahre Bestand haben wird. LP Man legte im Jahr 2492 buddhistischer Zeitrechnung seinen Körper ab. Eigentlich begann das Buddhazeit*alter* schon 45 Jahre vor dem Anfang der buddhistischen Zeit*rechnung*, nämlich zum Zeitpunkt des Erwachens des Erhabenen. LPM wurde im Jahr 2499 oder 2500 nach dem Großen Erwachen des Buddha ein Edler (ein Anāgāmī) und etwa im Jahr 2520 ein Arahant.

7 Diese Angabe, die sich in fast allen Quellen findet, ist nicht hundertprozentig gesichert, weil der gregorianische Kalender in Thailand erst 1888 eingeführt wurde und das Datum später aus dem lunaren Kalen-

der (Paṭithin Candragati) errechnet werden musste. Dieser wird in Thailand heute noch parallel verwendet, insbesondere für religiöse und kulturelle Zwecke.

Kompliziert wird die Sache dadurch, dass die *Jahres*zählung dem chinesischen Kalender folgt, dessen Jahr nicht mit dem ersten Tag des ersten Monats des thailändischen Lunarkalenders beginnt (meist im Monat November), sondern am Tag nach dem zweiten Neumond im Solarjahr, eben mit dem chinesischen Neujahr (meist im Februar).

Nach Luang Pū Mans eigenen Angaben wurde er (laut Q3) an einem Donnerstag im zweiten Lunarmonat (Monat Yī) im Jahr der Ziege geboren. Folgende gregorianische Daten kommen demnach in Frage: der 14., 21. oder 28. Dezember 1871 oder der 4. Januar 1872. Der Donnerstag, 20. Januar 1870, aber fällt auf das Ende des Jahres der Schlange.

Der Donnerstag als Geburtswochentag kann als sicher gelten, weil in Thailand Vornamen meistens und Ordinationsnamen fast immer zum Wochentag der Geburt „passend" vergeben werden. Donnerstagsnamen beginnen mit einem labialen Konsonanten – b, bh, p, ph oder m – wie in **M**an **Bh**ūridatto. Luang Pū Mans Mönchsausweis (der *Bai Suddhi*) aus dem Jahr 1930 weist als Geburtsdatum „20. Juni 1870 (Jahr der Ziege)" aus. Aber auch hier liegt ein Umrechnungsfehler vor: Es war das Jahr des Pferdes. Der 20. Juni 1870 fiel außerdem nicht auf einen Donnerstag und auch nicht in den Monat Yī.

Der Konflikt lässt sich am einfachsten lösen, indem man annimmt, dass die Angabe „Jahr der Ziege" fehlerhaft ist. Oder vielleicht wurde der Meister tatsächlich erst ein Jahr später geboren.

8 *Lamtat*, eine Kunstform musikalisch-theatralischer Unterhaltung, bei der zwei Vortragende (*mō lam*), in der Regel ein Mann und eine Frau, in einer Art Sprechgesang zu einem Rhythmushintergrund improvisierte Verse vortragen. Dabei kommt es auf Wortwitz und Schlagfertigkeit an. Sieger ist, wer seinen Kontrahenten sprachlos werden oder künstlerisch blass erscheinen lassen kann. Die Ähnlichkeit mit heutigen *rapper contests* ist nicht zu übersehen. LP Mans Faible für diese Kunstform schlug sich in seinem Dhammavortragsstil und vor allem in seinem Werk „Khandhavimuttisamaṅgīdhamma" nieder.

9 Der Biograf ist der Meinung, dass es sich bei diesem Freund um TCK Upālī (Phra Can Siricando) noch als Laie gehandelt hat. Ein kurzer Blick auf dessen Biografie (im Anhang dieses Buches) zeigt jedoch, dass dies nicht stimmen kann. Es muss ein anderer Mann namens Can gewesen sein: Can ist ein häufiger Name in Thailand. Man hätte den wesentlich älteren und gesellschaftlich hochstehenden Can Subhorasuprakān auch sicher nicht mit อ้ายจันทร์ („Āi Can, Kumpel Can“) angeredet.

10 „Essen vom Boden der Almosenschale“: das was vom Almosengang übrig bleibt – macht satt und gilt als Segen.

11 In vielen buddhistischen Kulturen findet vor einer Ordination eine Abschiedsfeier statt, eine Art spiritueller Polterabend. Manchmal wird Prinz Siddhatthas Ritt in die Hauslosigkeit nachgespielt, auf einem Pferd, Elefanten gar oder nur auf den Schultern kräftiger männlicher Angehöriger. Im Isān durfte natürlich – insbsondere vor Einführung der ambulanten Feldkinos – eine Mō Lam Inszenierung nicht fehlen. In der Waldtradition sind derartige Festivitäten eher verpönt, aber die Waldtradition gab es ja damals noch nicht.

12 Aus dem Vinaya – Mv I.70.4: „Einem ohne Roben soll nicht die Ordination gegeben werden. Wer ihm die Ordination gibt, begeht einen Verstoß der dukkaṭa-Klasse.“ Mv VIII.13.5: „Ich verfüge drei Roben: eine zweilagige äußere Robe (Saṅghāṭi), eine einlagige obere Robe, eine einlagige untere Robe.“

Ob letztere Verfügung eine Kann- oder eine Muss-Vorschrift ist, geht aus dem Text nicht klar hervor. Der Kanon sagt auch nichts darüber aus, ob ein derartiger Mangel eine Ordination ungültig macht (der Kommentar sagt „Nein“). Weil LP Man in einem strikten Dhammayutkloster ordiniert worden war, wurde alles daran gesetzt, jeglichen diesbezüglichen Zweifel aus dem Weg zu räumen, den Mangel zu beheben und die Ordination nachzubessern. Die Robe hatte LPM wahrscheinlich von seinen Verwandten erhalten, die nur mit den Gepflogenheiten im heimischen Dorftempel vertraut waren.

Außerhalb der Waldtradition wird der zur zeremoniellen Schärpe degenerierte Saṅghāṭi meist nur bei besonderen Anlässen verwendet (über die Schulter gehängt). Für einen Thudongmönch dagegen kann die echte doppellagige „Winterrobe“ (selbst in einem warmen Land) zum lebenswichtigen Requisit werden.

LPM spielt bei seiner Antwort mit den verschiedenen Bedeutungsnuancen des Wortes *vipatti* – einmal als technischer Ausdruck im Pāli und einmal als Lehnwort, das ins Thailändische eingebürgert wurde.

13 Andere Biografen erzählen diese Episode (Aufenthalt bei Thā Khäk, Malaria) im Kontext einer späteren Wanderung nach Luang Phra Bāng. Ob eine Verwechslung oder Vermischung der Informationen vorliegt oder ob LP Sao und LP Man zweimal in Thā Khäk krank wurden, ist nicht zu klären.

14 LP Thohn hatte früher mit LP Sao am Phū Lon praktiziert. 1987 stieg er im Alter von 93 Jahren noch einmal auf den Berg und praktizierte dort. Nicht lange nach seiner Rückkehr starb er.

15 Der Ehrw. Nū Ṭhitapañño (der spätere Cao Khuṇ Paññāphiśāla Thera, Abt von Padumvanārām, Bangkok) war inzwischen zu der Gruppe hinzugestoßen.

16 Der Ehrwürdige Man war zu der Zeit noch sehr jung an Ordensjahren.

17 Er wurde, neben TCK Upālī, zum wichtigsten Verbündeten der Waldmönche in den Kreisen der Saṅghaverwaltung.

18 Alle Biografien zeigen diese apologetische Haltung. Thudong nach Burma, ins Land der Eroberer von Ayuthayā, war nicht gerade „politisch korrekt“.

19 LP Viriyang (Q3) schreibt, es habe sich größtenteils um Dorfbewohner aus dem Volk der Shan (Thai Yai, Großthais) gehandelt, von denen einige etwas Thai konnten. Die Shan sind, ebenso wie die Laoten, ethnisch und sprachlich mit den Thais verwandt.

20 „*Vertrauen feiern*“ (ฉลองศรัทธา): ein euphemistischer Ausdruck für „gut unterstützt werden und es sich gut gehen lassen“.

21 Der Ehrwürdige Bunman wurde erst 34 Jahre später Abt und hieß erst 67 Jahre später Phra Dhammapāmokkh (siehe Biografie im Anhang). Thailändische Autoren verwenden meist den letzten und höchsten Titel/Namen, den die betreffende Person in ihrem Leben erlangt hatte. Posthum werden selbst Mönche, die in jungen Jahren starben, automatisch zum Luang Pū, zum Ehrwürdigen Großvater. Das liest sich manchmal komisch: „Der Ehrwürdige Großvater ging noch zur Schule, als ...“ oder „Seine Eminenz wurde mit 12 Jahren Novize.“

22 Die Memoiren von Luang Tā Thōngkham (Q4) sind mit größter Vorsicht zu genießen und wurden vom Herausgeber nur spärlich als Schlaglichter eingesetzt. Der Biograf hat seine Erinnerungen an LPM und dessen Erzählungen erst 50 Jahre später im hohen Alter niedergeschrieben, vermischt mit einer guten Portion blühender Phantasie. In seiner Verehrung für den Meister überhöht er ihn beträchtlich. In LTs Vorstellung hatte LP Man in seiner ersten Regenklausur bereits perfekte Sammlung, war er 1895 bereits Stromeingetretener, 1899 Einmalwiederkehrer, 1905 Nichtwiederkehrer und bald darauf Arahant. Dieser Fortschritt im Expresstempo und vieles, was er LPM in den Mund legt, widerspricht dem Bild, das die verlässlicheren und zeitnah notierten Quellen, z.B. von LP Viriyang, zeichnen. Dennoch sind LT Thōngkhams „Anekdoten“ nicht gänzlich wertlos. Sie stammen von einem der engsten, wenn auch in eigener Praxis nicht erfolgreichsten, Schüler von Luang Pū Man. Sie sind farbenfroh und originell und runden diese biografische Kollage ab – nach sorgfältiger Auswahl und zeitlicher Umsortierung durch den Herausgeber.

23 Die eigenen Meinungen und Ansichten durch die ausgeliehene Autorität eines Meisters unangreifbar zu machen, ist eine unauthentische Vorgehensweise, die auch heute noch zu finden ist: „Luang Tā hat immer gesagt, soundso...“ oder „So wie ich es mache, entspricht es dem Khō Wat von Luang Phō.“

24 Alle Biografen sind sich einig, dass LPM diese Visionen in Wat Liab hatte. Uneinigkeit herrscht in der Frage, wann das der Fall war. Manche sind der Meinung, die Visionen seien ganz am Anfang seiner Mönchslaufbahn aufgetreten, aber da war seine Praxis nach Meinung der meisten Autoren noch nicht sehr stabil. Selbst die Annahme, es könnte die zehnte Regenzeit 1902 gewesen sein, führt zu einem Anachronismus: das Erscheinen von TCK Upālī, den LPM vermutlich erst ca. 1904 kennen lernte.

Generell scheinen die zeitnah notierten biografischen Skizzen ein realistischeres Bild abzugeben. Je weiter die Erinnerungen zurückliegen, desto mehr neigen die Biografen zur Glorifizierung.

25 Einige Biografien schildern die Details ausführlich. Der Herausgeber folgt LT Mahā Bua, der in seinem Buch (Q2) die lange Geschichte ebenfalls stark kürzt, um den anschließenden wichtigen Punkt nicht zu überdecken, nämlich, dass diese Nimittas bedeutungslos sind und in die Irre führen können. Weil die langen Schilderungen aber nur auf Thai verfügbar sind, hier eine stichwortartige Liste für Neugierige (ab der Klippenvision): eine Maschine, ähnlich einer Wiege an einem Seil, die ihn hochzieht; auf der Klippe eine Dschunke, darin ein Tisch (mit weißer Tischdecke und heller Lampe), auf dem er eine Mahlzeit einnimmt; ein Abgrund mit schmaler Brücke; auf der Brücke findet die Begegnung mit TCK statt; „aṭṭhaṅgiko maggo“ heißt „der achtfache Pfad“; eine Burg mit Tor und Turm, darin eine Straße, an deren Ende ein Tempel, darin ein Gehpfad und ein silberbeschlagener Predigtsitz, darauf eine Almosenschale, darin ein Rasiermesser ...

26 Die Phai Khwāng Höhle („Höhle des undurchdringlichen Bambusdickichts“) heißt in einigen Quellen *Sārikā-Höhle*. LT Thōngkham identifiziert sie mit der *Singh To Höhle*.

Es fällt auf, dass LPM in den 9 Monaten zwischen dem Austritt aus der Regenklausur 1911 in Burma und dem Beginn der Regenklausur 1912, die er höchstwahrscheinlich in der Phai Khwāng Höhle verbrachte, ein ziemlich dichtes Programm absolviert haben soll: einige Monate in der Binghöhle, mindestens vier Monate in Wat Liab, dazu eine Reisestrecke von 2000 bis 2500 Kilometern, alles zu Fuß natürlich.

Die verschiedenen Biografien füllen die Zeit zwischen den einigermaßen sicher belegten Eckdaten, dem Frühjahr 1903 (Wat Liab) und der Regenklausur 1914 (Wat Sra Prathum) mit vagen, weit voneinander abweichenden Angaben: LT Thōngkham spricht von sechs Jahren Aufenthalt in der Phai Khwāng/Sārikā Höhle, bei LT Mahā Bua sind es drei. Letzerer erwähnt die Reise nach Burma nur mit einem Nebensatz, dehnt die Rückreise aber über Luang Phra Bāng in Laos aus.

Belegte Daten sind: TCK Upālī wohnte ab 1904 in Bangkok, TCK Dhammapāmokkh wurde 1907 ordiniert. Wenn man noch berücksichtigt, dass LP Mans Aufenthalt in Burma allen Biografen peinlich war, die Chronik von Wat Padumvanārām aber davon spricht, dass die beiden Ehrwürdigen Man und Bunman sogar *vier Jahre* miteinander in Burma verbracht haben sollen, dann lässt sich folgendes hypothetisches Bild zeichnen, das sich zwar nicht belegen, aber auch nicht widerlegen lässt, das einigermaßen Sinn macht und vom Standpunkt des Dhamma sowieso völlig belanglos ist:

Im Frühjahr 1903 wandert LPM von Ubon in Richtung Zentralthailand. Ab 1904 hat er Unterricht bei TCK Upālī in Bangkok, verbringt aber auch Zeit auf Wanderschaft in den umliegenden Provinzen. Möglicherweise lernt er bereits die Singh To Höhle und die Phai Khwāng Höhle kennen. Nach der Regenklausur 1907 trifft er in Wat Sra Prathum den Ehrwürdigen Bunman und wandert anschließend mit ihm nach Burma.

Möglicherweise fahren sie mit der Eisenbahn das erste Stück bis Phitsaṇulok, gehen dann zu Fuß weiter über Tāk bis nach Malamäng. Die beiden verbringen dort die Regenklausur 1908 wie geschildert. Danach besuchen sie in Yangon die Schwedagon-Pagode. Vielleicht sind sie, wie die meisten Thais, der Meinung, dass der Goldüberzug dieses imposanten Bauwerks mit dem ca. 120 Jahre vorher aus Āyuthayā geraubten Gold hergestellt wurde. (Burmesische Version: Die einheimische Bevölkerung hat ihre letzten Ohrringe dafür geopfert. Vielleicht trifft ja beides zu.)

Sie sind auch auf der Suche nach einem Meister. Damals wie heute gab es in Burma berühmte Meditationslehrer und Meditationssysteme, die auf der buddhistischen Scholastik beruhen. Davon enttäuscht wandert Than Ācan Man nach einer weiteren Regenklausur in Burma 1909 nach

Nordosten ins Gebiet der Shan, wo er sich ohne Than Mans Hilfe verständigen kann. Letzterer bleibt noch ein Jahr in der Gegend von Mōtama (früherer Name: Mataban, Martaban) und fährt 1910 per Schiff nach Südthailand. 1911 ist er zurück in Bangkok.

LPM überquert unterdessen Ende 1909 die Berge auf der klassischen Einfallroute burmesischer Eroberer über Wiang Häng in die Provinz Chiang Mai. Sein längerer Aufenthalt in der Binghöhle in der Provinz Löi findet bereits 1910 statt. Routen, auf denen die Bewältigung der enormen Distanzen zur damaligen Zeit plausibel erscheint: entweder in Richtung Süden nach Phitsaṇulok, weiter 200 km nach Osten in die Provinz Löi oder über Chiang Rai am Mäkhong entlang bis Luang Phra Bāng (zweiter Besuch) und weiter dem Fluss (per Boot?) folgend bis Löi.

1911 kehrt er von Löi nach Bangkok zurück, ab Nakhōn Rāchasīmā (Khorāt) evtl. per Eisenbahn. Er trifft dort Than Bunman wieder, fährt Ende des Jahres mit dem Zug zurück nach Khorāt und wandert weiter bis Ubon. Anfang 1912 wandert er zum Khao Yai Gebirge und praktiziert in der Phai Khwāng Höhle bis zum Frühjahr 1913. Die Regenklausur des Jahres tritt er in der Singh To Höhle, Provinz Lopburī, an.

27 Ein doppeltes Wunder: Rückerinnerung und Präkognition zugleich; denn LPM lernte den Ehrwürdigen Thet erst 12 Jahre später kennen. Vielleicht hat auch nur der Biograf die chronologische Reihenfolge durcheinander gebracht.

28 Vgl.: S2,26 Rohitassa Sutta: „In eben diesem klafterhohen, mit Wahrnehmung und Bewusstsein versehenen Körper, da ist die Welt enthalten, der Welt Ursprung, der Welt Aufhören und der zu der Welt Aufhören führende Pfad."

29 *Rischi* (skt. Ṛṣi; Thai: Rüüsī) bedeutet *Seher*. Es war ursprünglich eine Bezeichnung für die legendären Verfasser der Veden. Das Wort wird heute als Ehrentitel für weise Lehrer im Hinduismus verwendet, z.B. wurden Yogi Maheś und Śrī Ramana als *Mahārishi* betitelt. In Burma, Thailand und Vietnam gibt es asketisch als Einsiedler lebende Laienpraktizierende, die meist acht Ethikregeln befolgen, die ebenfalls Rischi genannt werden. In Thailand wird eine Gruppe von neun mythologi-

schen oder archetypischen Rüüsī im Volksglauben als eine Art Schutzheiliger verehrt. Das Wort ist auch ein technischer Ausdruck für vorbuddhistische Meditierende, die Jhānas und übersinnliche Fähigkeiten, aber keine überweltliche Einsicht erlangt hatten.

30 Möglicherweise schrieb LPM sein Werk *Khandhavimuttisamaṅgīdhamma* in jener Regenklausur. Das Werk trägt seine Unterschrift und den Namen des Klosters, aber kein Datum. Es ist ein fiktiver Dialog zwischen einem Arahant und einem Schüler, der über die letzte Phase der Praxis belehrt wird: das Loslassen der Anhaftung selbst an erhabensten Geisteszuständen.

LPM war 1914 erst Anāgāmī, deshalb nehmen andere Autoren ein späteres Entstehungsdatum an. Er hätte das Werk auch in der Regenklausur 1928 schreiben können, aber da war er ebenfalls noch nicht „fertig". Nach seinem Durchbruch zur vollen Befreiung hielt er sich nicht mehr längere Zeit in Bangkok auf. Er wusste aber wohl auch schon 1914, welche Wegstrecke noch vor ihm lag: *Khandhavimutt* war vielleicht eine Belehrung, die er an sich selbst richtete.

31 Die dreifache Robe, Schale, Sitztuch, Rasiermesser, Gürtel und Wasserfilter.

32 Das „Nak Dhamm"-Examen wurde 1905 eingeführt.

33 *Reinheit bekunden*: Das ist neben der Pāṭimokkha-Rezitation eine weitere Möglichkeit, nach der Bereinigung von Regelverstößen die Ordinationslinie bis zurück zum Buddha zu konfirmieren.

34 *Vipassanū* ist eine Kontraktion von *Vipassanūpakkilesa*, „Trübung der Einsicht". Dieser Begriff und die dazugehörige Zehnerliste sind nicht im Kanon zu finden, sondern stammen aus dem späteren Kommentarwerk *Visuddhimagga*. LPM betont, dass diese zehn Geistesqualitäten an sich positive Eigenschaften sind; das Problem liegt im Anhaften und Überschätzen. Dieser wichtige Punkt kommt im *Vism* zu kurz. Etliche Meditationssysteme, die auf der Scholastik beruhen, haben in der Folge eine ausgesprochene Abneigung gegen die Symptome des stillen Geistes entwickelt, vielleicht aus der Haltung heraus: „Was ich nicht

haben kann, das will ich auch gar nicht."

Vipassanū hat als technischer Ausdruck in der Kammaṭṭhāna-Szene Thailands eine Bedeutungserweiterung erfahren:

1. Trübung der Einsicht (auch als Wortspiel: Gegensatz zu Vipassanā); 2. Zustand unter dem Einfluss der Trübungen (v.a. Selbstüberschätzung); 3. eine Person, die sich selbst überschätzt, „ist ein Vipassanū". So eine Selbstüberschätzung kann sogar schon stattfinden, wenn diese erlesenen Zustände noch gar nicht wirklich erlangt wurden, sondern nur in der eigenen Vorstellung existieren.

35 Than Ācān Suvan und Than Phra Khrū Plad Ōn Tā waren beide etwa gleich alt an Ordensjahren, mit ca. 15 Regenzeiten zum Zeitpunkt der Re-Ordination. Durch die erneute Ordination fing die Zählung der „Dienstjahre" für Than Phra Khrū wieder bei Null an. Bis zur fünften Regenklausur ist ein Mönch verpflichtet, sich einem Thera im Nissaya-Verhältnis zu unterstellen.

Rein vinayatechnisch hätte Than Phra Khrū also Nissaya nehmen müssen, aber er hatte ja schon 15 Jahre Erfahrung im Mönchsleben und war auch in die Waldtradition voll integriert. Ein rein nominelles Nissaya-Verhältnis wurde daher nicht als sinnvoll erachtet. In vielen anderen Fällen dieser Art wurde genauso verfahren, z.B. bei Luang Pū Wän und Luang Pū Tü (Re-Ordination mit 20 bzw. 19 Regenzeiten).

36 Körperliche Züchtigung ist nach dem Vinaya nicht erlaubt. Vielleicht war das metaphorisch gemeint oder sollte Überschwang zum Ausdruck bringen.

37 Er meinte das gemeinsame Hören der Pāṭimokkha-Rezitation.

38 Er wurde in den 40er Jahren Abt und Upajjhāya in der Dhammayut-linie. Ob er diese Ämter bereits im Mahānikāya innehatte, ist nicht nachprüfbar. Die von der zentralen Saṅgha-Administration vergebenen Upajjhāya-Titel wurden erst 1915 eingeführt. Davor gab es regionale Ämter, Titel und Ränge, die mit der Zentralisierung ab Anfang des 20. Jahrhunderts belanglos wurden.

39 Diese Aussage ist relevant angesichts der Tatsache, dass der Ehrw. Sām noch dem Mahānikāya angehörte. LPM demonstrierte damit, dass die Praxis ausschlaggebender ist als die Ordinationslinie.

40 Wörtlich: Man braucht einen Mangoernter (eine lange Stange zum Abschlagen von weit oben wachsenden Mangofrüchten).

41 Der Ehrwürdige Phim Dhammadharo, geb. 1897, ordiniert 1917, war der spätere Dhammalehrer von Phra Ācān Mahā Bua Ñāṇasampanno. Seine Karriere kulminierte 1965 beim Titel Somdet Phra Mahāvīravong. Er starb 1974. Phra Phim war den Waldmönchen stets sehr gewogen, im Gegensatz zu seinem Upajjhāya, Phra Uan Tisso, der 1939 vor ihm den selben Titel bekam (Somdet Phra Mahāvīravong).

42 Die Zentralisierung weltlicher und geistlicher Macht, die Thailand zu einer starken Nation machte, der dadurch das Joch des Kolonialismus erspart blieb, ging zu Lasten lokaler und regionaler ethnischer und kultureller Identität. Es gab immer wieder Aufruhr gegen die Linie aus Bangkok. Zwei Beispiele:

In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts nutzten die *Phū Mī Bun* („Die Verdienstvollen"), umgangssprachlich *Phī Bun* („Verdienst-Geister") genannt, die populäre Kunstform des Mō Lam als Propagandamittel zur Verbreitung ihrer Ideen vom „Freien Isān". Einer von drei charismatischen Anführern der Räp-Revolte hieß ausgerechnet Man und kam obendrein auch noch aus der gleichen Gegend wie der gleichnamige Luang Pū. (Das brachte dem jungen Ehrwürdigen Man, dem Ex-Räpper, gelegentlich spöttische Bemerkungen ein.) Als die Bewegung militant wurde, machte ihr die Armee Siams ein gewaltsames Ende.

In Nordthailand kämpfte ein charismatischer Mönch namens Khrū Bā Śrī Vichay Vijayo (1878-1937) für die Eigenständigkeit seines aus Burma stammenden Yuan-Nikāya. Unter anderem beharrte er darauf, Ordinationen durchzuführen, wozu er nach dem Vinaya, aber nicht mehr nach dem Gesetz (seit 1915), befugt war. Er wurde zur bis heute populären Symbolfigur für die kulturelle Unabhängigkeit des Nordens, weit über seine ursprüngliche geistliche Funktion hinaus. Er wurde mehrmals unter Hausarrest gestellt, musste aber auf Druck der Massen

stets wieder freigelassen werden. Der Konflikt endete mit einem Kompromiss. Khrū Bā Śrī Vichay akzeptierte die zentrale Ernennung von Upajjhāyas, sein Nikāya behielt dafür bis heute weitgehend seine Identität innerhalb des Mahānikāya.

Wichtige Instrumente der Zentralisierung waren isānstämmige, in Bangkok geschulte Saṅgha-Funktionäre. Die meisten von ihnen sahen in den Waldmönchen keine Gegner, sondern natürliche Verbündete, wie zum Beispiel die zu Cao Khuṇs ernannten Ehrwürdigen Can Siricando, Can Khemiyo, Cūm Bandhulo und Phim Dhammadharo.

Auch der Ehrwürdige Uan Tisso wurde vom Saulus zum Paulus, als mit dem Ende der absoluten Monarchie 1932 der Dhammayutnikāya an Macht einbüßte und die harte Linie nicht mehr durchsetzbar war. Es war nun opportun, die Waldmönche zu unterstützen, zu integrieren, in dauerhaft etablierten „richtigen" Waldklöstern sesshaft zu machen. Die Ehrwürdigen Singh, Mahā Pin, Fan und Thet waren die ersten prominenten Verbündeten auf dem neuen Kurs.

Als der Somdet später von Alter, Krankheit und der Aussicht, vielleicht doch einmal sterben zu müssen, heimgesucht wurde, entpuppte er sich sogar als ein regelrechter Fan der Kammaṭṭhāna-Mönche und ließ sich von LP Fan und TP Lī in Meditation unterrichten. (Quellen: Q8, Q14, eine Biografie von KB Śrī Vichay, *Geschichte Gaṇa Dhammayut* und andere.)

43 Es war eine Fangfrage. Das Wort เพ่ง (fokussieren, hinstarren) im Zusammenhang mit der verpönten Kasiṇameditation bezog sich auf die allgemeine Vorstellung von der Praxis der Rischis, das heißt, Konzentration ohne Einsicht. Hätte sich LPM auf eine Antwort ohne weitere Qualifizierung eingelassen, dann hätte er sich automatisch bei den vorbuddhistischen Rischis eingereiht und angreifbar gemacht – jedenfalls in der Vorstellungswelt der Mahās.

44 Der Ehrwürdige Devadatta war ein Cousin des Buddha, der versuchte, den Orden zu spalten. Der Somdet bezichtigte die beiden Meister also implizit der Ordensspaltung. Einen Mönch fälschlicherweise und absichtlich so zu beschuldigen, ist ein schwerer Regelverstoß. Das Almosengeben zu verbieten, ist ein mittelschwerer Regelverstoß.

Die Notizen von Luang Pō Joti geben keine Jahreszahl an. Es muss 1923 oder 1924 gewesen sein, als sich Luang Pū Sao und Luang Pū Man beide im Gebiet der heutigen Provinz Udōn Thānī aufhielten. Der Somdet war bereits seit 1904 Saṅghachef im Gebiet der heutigen Provinzen Ubon, Amnāt Carön und Rōi Et gewesen. Allerdings war er noch kein Somdet (diesen Rang erklomm er erst 1939). Die Aufzeichnungen von Luang Pō Joti enthalten also den üblichen „Anachronismus des höchsten Ranges", der bereits weiter oben angesprochen wurde.

1923 wurde der Machtbereich von Phra Uan Tisso beträchtlich erweitert und umfasste nun auch Udōn Thānī, das Wandergebiet der Mönche im Gefolge der beiden Luang Pūs. Und 1927 begab sich LPM direkt in die Höhle des Löwen.

45 Die Auslassung stammt von LP Thet selbst. Sie ist möglicherweise Ausdruck seiner Zurückhaltung bei der Kritik an einer hochrangigen Persönlichkeit. Diese thailändische Eigenart wurde bereits weiter oben im Text dokumentiert.

Alle Zitate aus Q29 wurden aus dem thailändischen Original übersetzt, da die englische Version einige sinnentstellende Fehler aufweist. Im Fall dieses Zitats war ein Bezugsfehler in der Übersetzung Mitauslöser einer abenteuerlichen Spekulation in akademischen Kreisen, Schüler von LP Man hätten gegen den Meister gemeutert und sich von ihm abgespalten.

46 Luang Pū Viriyang spricht es nicht direkt an: LPM wusste, dass er den letzten Schritt vom Level des Anāgāmī zur Arahantschaft, also zur völligen Befreiung, noch vor sich hatte. Dies ist die offizielle Begründung für LPMs Entscheidung, die Gruppe zu verlassen, so wie es in den meisten Biografien zu lesen ist. Es ist aber auch wahrscheinlich, dass er (wie Luang Pū Thet vermutet – siehe oben), von den Nachstellungen des Somdet genug hatte.

47 Die Jahreszahl bezieht sich auf die offizielle Amtseinsetzung. Die Bauarbeiten hatten schon einige Jahre vorher begonnen. TCK Upālī hatte sich auf dem Rückweg von einer Reise nach Chiang Tung (Shangebiet in Burma) 1922 einige Zeit in Chiang Mai aufgehalten. Das Stadtoberhaupt war von ihm inspiriert und bat ihn um Entwicklungshilfe bei der

Verbesserung der Disziplin des ansässigen Ordens. Wat Cedī Luang, ein verfallenes Wat aus dem 14. Jahrhundert, sollte zu diesem Zweck als Dhammayut-Kloster hergerichtet werden. TCK leitete die Arbeiten am Kloster und an der Ordensgemeinschaft und pendelte ab Baubeginn zwischen Bangkok und Chiang Mai. Bei seiner Amtseinsetzung war das Kloster bereits voll funktionsfähig, mit einem Studienzentrum und einer gültigen Sīmā, in der zum Beispiel schon 1927 die Re-Ordinationen von Phra Ācān Wän Suciṇṇo und Phra Ācān Tü Acaladhammo stattfinden konnten.

48 Großzügigkeit, Ethik, Himmelswelten; Gefahr der Sinnesvergnügen, Entsagung; die vier edlen Wahrheiten; siehe z.B. M 56.

49 Über Luang Pū Mans Zeit im Norden Thailand existieren nicht viele Dokumente; die meisten Informationen beziehen wir aus Erzählungen seiner Schüler in jener Phase. Der Abgleich der Texte gibt ein diffuses, aber einigermaßen einheitliches Bild, das heißt, der Ablauf der Ereignisse und LPMs Reiseroute sind im Großen und Ganzen nachvollziehbar, allerdings nicht genau datierbar.

Erschwerende Faktoren bei der Quellenforschung: 1. Verwechslung und Vermischung bezüglich der drei Aufenthalte von LPM in Wat Cedī Luang; 2. widersprüchliche Jahresangaben in den verschiedenen Memoiren; 3. Ähnlichkeiten bei Ortsnamen, die zu Verwechslungen führen (z.B. der Cōm Täng Berg und Phra Dhātu Cōm Cäng; Bān Pohng und Bān Pong); 4. die typisch thailändische Scheu, den Konflikt von 1932 zwischen der Ikone Luang Pū Man und der Obrigkeit offen darzustellen; 5. Thailändisches Sprachidiom verwischt den Unterschied zwischen dem Aufenthalt *zur* Regenklausur und dem Aufenthalt *außerhalb* der Regenklausur.

An welchen Orten nun Luang Pū Man die Regenklausur verbrachte und an welchen Orten er außerhalb der Regenklausur weilte, ist daher für die Phase bis 1932 ebenfalls nicht sicher festzustellen. Die hier präsentierte Version ist eine von verschiedenen wahrscheinlichen Möglichkeiten. Für jede dieser Varianten ließe sich ein Mosaik von Quellenschnipseln als Beleg anführen. Eine durchgängig widerspruchsfreie Textquelle war nicht zu finden. Obwohl der Herausgeber die Quellen bereits seiner Version entsprechend gefiltert hat, mussten dennoch

zusätzlich einige Jahreszahlen korrigiert werden. Zum Beispiel gibt Q3 für das Jahr 1930 zwei verschiedene Orte für Luang Pū Mans Regenklausur an.

50 Im letztgenannten Kloster erhielt der Herausgeber 2004 Upasampadā bei Phra Khrū Dhammavārīnurakṣ (Than Phra Ācān Ä Varasuvaṇṇo).

51 LT Mahā Bua erzählt die Geschichte so ähnlich und in großer Ausführlichkeit in Q2.

52 Phra Mahāsamaṇa Cao war der 10. Saṅgharāja der Ratanakosin Ära und bereits seit 1921 tot. Die Ernennungsurkunde zum Upajjhāya ist für Phra Khrū *Vinaya*dhara (nicht *Dhamma*dhara) ausgestellt und vom 11. Saṅgharāja Somdet Kromluang Jinavarasirivat unterzeichnet. Der Verfasser von Q19 hat aber das Datum korrekt wiedergegeben.

53 Er meinte den achteckigen Zeremonialfächer, das Rangabzeichen eines Phra Khrū. Cao Khuṇ und Somdets haben einen Fächer in Form eines stilisierten Bodhiblattes. Als das „Nak Dhamm"-Examen neu eingeführt wurde, bekamen sogar die Dhammaexperten dritter Klasse einen Fächer. Mit zunehmendem Bildungsstand im Orden verlor das Diplom nach und nach sein besonderes Prestige, und der dazugehörige Fächer wurde abgeschafft, um eine Fächerinflation zu vermeiden.

54 Die Geschichte von Luang Pū Man als Abt von Wat Cedī Luang gehört zu den großen Mysterien seines Lebens. Die Angaben, wann und wie lange er Abt gewesen sein soll, gehen in den verschiedenen Quellen weit auseinander (Q11 spricht sogar von zwei Jahren Amtszeit!). Wortreiche Erklärungen, warum LPM den Posten erst annahm und dann doch wieder loswerden wollte, versuchen, das Beste aus diesem doppelten Eklat zu machen. Höchstwahrscheinlich war LPM nie wirklich Abt, die offizielle Einsetzung fand gar nicht statt.

Vermutlich war Than Cao Khuṇ Upālī bis zu seinem Lebensende der amtierende Abt (*Cao Āvās*) von Wat Cedī Luang gewesen, hatte aber einen agierenden Abt (*Somphān*) als ständigen Stellvertreter vor Ort. TCK Upālī hatte Luang Pū Man vielleicht als möglichen Nachfolger im Sinn gehabt und ihn daher zum Phra Khrū ernannt. Die Ernennung

zum Ordinationsvater erfolgte kurz danach am 23. Februar 1932 durch den Saṅgharāja.

Die Ernennung von LPM zum Abt wurde von einem Ältestenrat kurz nach TCK Upālīs Tod im Juli 1932 beschlossen (Sein Ende kam einen Monat nach dem Ende der Absoluten Monarchie in Thailand.) TCK wäre zu einer eigenmächtigen Ernennung gar nicht befugt gewesen. Die offizielle Amtseinführung musste aber wegen der Regenklausur verschoben werden. Luang Pū Man war in der Regenklausur 1932 wahrscheinlich der Seniormönch in Wat Cedī Luang, aber bevor sie ihm die offizielle Ernennungsurkunde aushändigen konnten, entzog er sich durch Flucht in die Berge, so weit weg von Chiang Mai, wie er nur konnte.

55 Chiang Tung im Shan-Gebiet nördlich von Chiang Rāi auf burmesischer Seite war anscheinend ein beliebtes Thudongziel zu jener Zeit. Vielleicht hatte Luang Pū Man auch eine falsche Fährte gelegt. Jedenfalls suchten ihn einige seiner Schüler in den folgenden Jahren vergeblich in jener Gegend. Aber zumindest die Richtung stimmte.

56 Ein Kratōp ist eine Plattform mit einem Dach. Noch weniger wäre eine „Nicht-Unterkunft". In einer Nicht-Unterkunft oder im Freien ist der Aufenthalt zur Regenklausur nach dem Vinaya nicht gestattet. Die verschiedenen Typen von Waldunterkünften sind in *Grundloses Herz* auf Seite 23 dargestellt. Die Nomenklatur in Thailand ist nicht immer einheitlich. Manchmal wird auch ein Krathōm als Kratōp bezeichnet – eine Stufe besser mit simplen Wänden. Das Baumaterial von Kratōp und Krathōm ist meist gespaltener Bambus *(Fāk)* und Schindeln aus Blättern und Gras, auf Rahmen aus Bambusstreifen geflochten. Das Foto auf Seite 210 zeigt ein Krathōm (eine Waldunterkunft in einem Kremationswald in Nordthailand).

57 Wörtlich: … bald schon sollte er den großen Sumpf erreichen, der da heißt „Ach so-Weiher" und „Ach so ist das also!" Die Bildersprache des Thailändischen würde bei Menschen, die in einem feucht-kalten Klima leben, falsche Assoziationen wecken.

58 Später bekamen die Einwohner des Menschenbereichs doch noch ihre Chance, wie im Vorwort von Q5 berichtet wird:

„Ich habe keine Arbeit mehr zu erledigen, während ich bei euch bin. Ich bin bei euch, habe aber nichts mehr zu erledigen. Und dennoch bleibe ich bei euch, weil ihr euch zur Praxis aufraffen sollt. Aber erzählt den Laien nichts davon!“ So sprach Luang Pū Man am Ende einer Belehrung seiner Schüler nach dem Essen in der Waldeinsiedelei Bān Mä Kōi, Bezirk Phrāo, Chiang Mai. Es waren anwesend: LP Tü, LP Wän, LP Thet, LP Fan, LP Khāo, LP Chōb, LP Sim und LP Kham Āy.

Enthüllt wurde diese Begebenheit von Luang Pū Kham Āy, einem Mann aus Bān Pong, Bezirk Mä Täng, Chiang Mai. Seine Frau war gestorben, als seine Tochter gerade erst ein Jahr alt war. Daher gab er das Hausleben auf, ordinierte 1927 als Anāgārika und wurde der Aufwärter von Luang Pū Man in der Waldeinsiedelei Bān Pong (heute Wat Araññavivek). Er folgte Luang Pū Man an etliche Orte, war vier Jahre lang Anāgārika und wurde dann für fünf Jahre Novize in Wat Cedī Luang, um Thailändisch Lesen und Schreiben zu lernen. Als er fließend lesen und schreiben konnte und die Sätze, die ein Nāga [Ordinand] sagen muss, korrekt einstudiert hatte, konnte er zum Bhikkhu ordiniert werden. Er war der einzige nordthailandische Mönch, der als Thudongmönch in den Isān ging. Seine letzte Lebensphase verbrachte er in Wat Araññavivek, wo er die erwähnte Äußerung von Luang Pū Man dem Abt, Luang Phō Plian Paññāpadīpo, enthüllte.

Luang Phō Plian erzählte, dass auch Luang Pū Wän ihm gegenüber einmal dieses Thema angesprochen hatte: Als sich Luang Pū Man am Dōi Namo aufhielt, östlich vom Dōi Mä Pang, war er gerade aus der Dōk Kham Höhle gekommen. [Diese Höhle wird von einigen Quellen als Ort seines völligen Erwachens zur Arahantschaft genannt.]... Er war dann mit Luang Pū Khāo und Luang Pū Wän zusammen und gab seinen Schülern einen versteckten Hinweis: „Ich bin mit der Arbeit fertig. Ich flechte diesen Bambuskorb nur noch, soweit er euch und all den anderen Schülern als Hilfe taugt.“ Q5

59 Der Teewald von Huay Sāi liegt am Berg Dōi Mä Pang und ist daher wahrscheinlich identisch mit dem in manchen Quellen genannten Teewald am Dōi Mä Pang. Ein Teewald ist keine Plantage, sondern ein Wald mit wild wachsenden Teebäumen, der extensiv bewirtschaftet

wird. Es ist der mühsame und wenig ertragreiche Lebensunterhalt landloser, armer Bergbewohner. Die groben Teeblätter werden meist nicht als Aufgussgetränk verwendet, sondern in Salz eingelegt und zu *Miang* verarbeitet, ein Produkt, das ähnlich wie Kautabak konsumiert wird und eine anregende Wirkung hat. Im Bezirk Chiang Dāo gibt es heute auch richtige Teeplantagen im Besitz von Großkonzernen.

60 In der Kommentarliteratur werden sieben Arten von *sappāya* genannt: Āvāsa (Aufenthaltsort), Gocara (Umgang), Bhassa (Rede), Puggala (Person), Bhojana (Essen), Utu (Klima), Iriyapatha (Körperstellung).

61 Die Geschichte ist inzwischen schon zu einer Legende geworden, die in verschiedenen Versionen kursiert. In Q2 war es Phra Ācān Mahā Thōngsuks Klod, der sich verfing, aber ohne Zerstörung wieder befreit werden konnte. Statt Phra Ācān Bun Nak war Phra Ācān Sān mit von der Partie. In Q21 gehörte der Klod Luang Pū Wän, der Luang Pū Tüs Hilfe benötigte, um die Öse zu lösen. In jener Version war Luang Pū Tü der Elefantenbändiger.

62 Auch heute noch kann man auf Thudongwanderungen in den Provinzen Chiang Mai, Chiang Rāi und Mä Hōng Sōn auf solche verlassenen Klöster stoßen, von denen oft nur noch die Grundmauern übrig sind. Die meisten davon wurden vor 700 bis 1000 Jahren von Menschen aus dem Volk der Mōn in der Dvāravati-Periode gebaut. Einige dieser Ruinen zeugen von ehemals beeindruckend großen Bauwerken, die zum Teil in heute kaum besiedelten Waldgebieten liegen. Die notwendige dazugehörige städtische Infrastruktur ist nun spurlos verschwunden. „Aniccā vata saṅkhārā, ach, flüchtig sind Bedingungen!“

63 *Erz-* oder *Haupt-Phra Dhātu*, auf Thai *Phra Dhātu Cōm*. In den Provinzen Chiang Mai und Chiang Rāi allein gibt es mindestens sieben Orte mit dem Namen *Phra Dhātu Cōm Cäng*.

64 Äußere Gäste sind Besucher aus feinstofflichen Daseinsbereichen, innere Gäste sind die Herzenstrübungen.

65 Den Rang und Titel „Somdet Mahāvīravong“ erhielt ein Jahr später (1939) der Ehrwürdige Uan Tisso. Er war der Upajjhāya des Ehrwürdigen Phim Dhammadharo und zugleich sein Onkel. Der Ehrwürdige Phim wurde erst 1965 „Somdet Mahāvīravong“.

66 Die Geschichte, die da „aus für gewöhnlich wohlunterrichteten Kreisen verlautet“, steht auf etwas wackligen Beinen. Der [spätere] Somdet Uan hatte erst ab 1942 ein Amt inne (Saṅghanāyaka), das ihn geschäftlich nach Chiang Mai hätte bringen können. Eine Verwechslung mit einem anderen Somdet ist aber unwahrscheinlich. Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass er informell Cao Khuṇ Phim, seinen Neffen, besucht hat. Diese Anekdote hat dennoch exemplarischen Wert: Bei den Mönchs-Akademikern herrscht immer noch ein gewisser Dünkel den Waldmönchen gegenüber. Und bis heute ist die Fähigkeit, die 227 Pāṭimokkha-Regeln auswendig rezitieren zu können, unter Waldmönchen überproportional weit verbreitet.

67 Inzwischen gibt es längst dunkelbraune Chemiefarbe, die allerdings noch immer nicht waschecht ist. Fabrikgefärbte Robenstoffe in Jackfruitbraun sind ebenfalls verfügbar. Auch die Geschmäcke haben sich geändert. Than Phō Lī Dhammadharo berichtete (Q28), dass er damals lieber gelbe Roben gehabt hätte und das Tragen des dunkelbraunen Gewandes als eine harte asketische Übung empfand. Heute ist die Farbe der Waldmönche gesellschaftsfähig geworden, und es würde wohl keinem Waldmönch mehr einfallen, gelbe Roben tragen zu wollen.

68 Die 16 Regeln der erwähnten Abteilung innerhalb der 75 Sekhiya-Regeln (Benimmregeln) dienen dem Respekt vor dem Dhamma. Deshalb soll ein Mönch in der unbequemeren Stellung des Stehens nicht einen bequem Sitzenden Dhamma lehren, außer wenn dieser aus Krankheitsgründen nicht ebenfalls stehen kann. In Thailand gilt aber die Kopfhöhe als Indikator für die Rangordnung (nach hinduistischem Einfluss aus Angkor aus dem 15. Jahrhundert), das heißt, durch das Einnehmen der niedrigeren Haltung des Sitzens erweist man einem (höher) Stehenden Respekt. Das ist der Grund für den erwähnten Konflikt der Konventionen.

Es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, ob Hocken oder Knien als (bequemes) Sitzen gilt, und ob der Segen nach dem Empfang der Almosen als Dhammalehren qualifiziert ist. Im Isān geben die Laien Almosen oft im Knien, aber dort ist es eher unüblich, auf Almosengang einen Segen zu geben. (Wie Luang Pū Man eine Ausnahme handhabte, steht auf Seite 217 und in *Meister der Morgenröte* auf Seite 72).

Bei den Shan in Burma und Nordthailand ist es üblich, den Mönchen Stühle für das Geben des Segens bereitzustellen. Diese Sitte war in Phrāo anscheinend nicht überall bekannt. Vielleicht hatte sie der Edelsteinhändler von seinen Handelsreisen mitgebracht.

69 Luang Pū Cia's Erinnerungen enthalten einige Anachronismen. Dies ist einer davon: Der Ehrwürdige Phim wurde erst 1947 zum Phra Rājakavī befördert. 1940 war sein Titel noch immer Phra Ñāṇadilok. Den Rang eines Somdet erklomm er 1965.

70 Der Text ist etwas unklar. Es geht daraus nicht hervor, ob Than Ācān Thet den Brief selbst geschrieben hat oder ob er etwa einen Brief von Luang Pū Man überbracht hat. Auch ist nicht klar, ob der Brief oder ob sein Empfänger der Grund für Hoffnung und Freude war oder ob in dem Brief Hoffnung und Freude zum Ausdruck kamen. Jedenfalls ging es um gemeinsames Handeln im gemeinsamen Interesse.

71 Die Hochnäsigkeit dieser Frage tritt im Originaltext stärker hervor durch die Verwendung des Personalpronomens ᩉᩮᩬ (*thöh*, hier mit „du" übersetzt), das ein Überlegenheitsgefühl des Sprechers ausdrückt. Kein Schüler von Than Ācān Man hätte es gewagt, den Meister so anzusprechen. Selbst Than Ācān Man hat seine Schüler nicht so herablassend angeredet, sondern herzlich und angemessen.

72 Möglicherweise haben einige Texte im Kapitel *Bhūridattadhammovāda* ihren Ursprung in Mitschriften dieser Vorträge aus Wat Pā Sālavan. Fragmente dieser Notizen tauchen auch in Q2 auf. Es ist nicht bekannt, wer da mitgeschrieben hat, aber es muss sich um eine Person mit gutem Gedächtnis gehandelt haben, weil die Wiedergabe, vor allem von Wortspielen à la Than Ācān Man, ziemlich wortgetreu zu sein

scheint. LT Mahā Bua, der Autor von Q2, hatte zwar ein gutes Gedächtnis dieser Art, aber er muss die Notizen für seine LPM-Biografie von anderen übernommen haben, weil er bei den Vorträgen selbst nicht anwesend war.

73 Zum Beispiel: Nicht direkt am Pfad für die Gehmeditation pinkeln und nicht in der Nähe von Cetiyas und Buddhastatuen. Vor dem Pinkeln im Wald die Devas mental um Erlaubnis fragen. Dies sind Vorgehensweisen, die auch heute noch in der Waldtradition gelehrt werden. Im Vinaya gibt es drei Sekhiya-Regeln zu dem Thema: Nicht im Stehen pinkeln, nicht ins Wasser und nicht auf landwirtschaftliche Nutzpflanzen; dies ist als Schulung zu befolgen.

74 Das Wort für „Ich" (ผม, *phom*), das der Ehrwürdige Mahā benutzt hatte, bedeutet auch *Haar*. LPM deutete mit seinem Wortspiel an, dass weder „Haar" (als erstes der Objekte bei der Körperkontemplation), noch das *Erleben* von „Ich" ausreichen, um Individualität zu definieren: Beides sind keine gültigen Antworten auf die Frage „Wer?".

Damit die Frage „Wer?" gültig ist, darf sie sich nur auf den Unterschied zwischen Individuen beziehen, nicht auf das angenommene Dasein als Subjekt. Haare sind Haare, sie tragen kein Merkmal eines Besitzers. Aus der Sicht des Dhamma gilt dasselbe für „Ichs".

75 Dieses Urteil stammt aus berufenem Munde, denn der Autor von Q2, LT Bua Ñāṇasampanno, war ja selbst ein Pāligelehrter, ein Mahā des 3. Grades. Das Pālistudium in Thailand geht maximal bis zum 9. Grad. Die Bemerkung von Luang Tā Mahā ist also ein augenzwinkernder Hinweis, dass Luang Pū Man besser als alle Pāligelehrten übersetzen konnte, und vermutlich keine Übertreibung.

Die Sprache des Pāli ist vom Thailändischen so grundverschieden, dass für die meisten Thais ein echter Zugang kaum möglich ist, es sei denn, sie beherrschten eine weitere (lebende) indo-europäische Sprache. Deshalb besteht das Pālistudium in Thailand überwiegend aus dem Auswendiglernen einer riesigen Menge von standardisierten Übersetzungen, die keinen Raum für den kreativen Umgang mit der Sprache lassen.

Erschwerend kommt hinzu, dass diese Standardübersetzungen des Kanons in einer speziellen Art gekünstelter Klerikalsprache abgefasst sind (vergleichbar mit dem gestelzten „Bibel-Deutsch“ alter Übertragungen), die keiner so richtig versteht. Es verwundert also nicht, dass für viele Thais der Pālikanon lediglich eine Sammlung von Büchern ist, die in einer dekorativen abschließbaren Vitrine sicher verwahrt wird.

Dennoch ist der Kanon in Thailand heute nicht gänzlich unter der Verkrustung verschwunden. Aber das ist nicht das Verdienst der Gelehrten, sondern der unorthodoxen praxisorientierten Meister, die ihn vom Korsett formaler „Heiligkeit“ befreit haben.

76 Zur Zeit des Buddha war es üblich, dass Laien zum Antritt der Regenklausur sogenannte Regenbadetücher (*vassikasāṭika*) spendeten, etwa so groß wie ein Duschhandtuch, die sich die Mönche beim Baden im Freien um die Hüfte legten, um nicht nackt im Regen zu stehen. Der Besitz und Gebrauch dieser Stoffe war nur während der Regenzeit erlaubt. Später wurde daraus der Brauch, zum Antritt der Regenklausur sogenannte Badetücher zu spenden, die etwas kleiner als eine untere Robe (*antaravāsaka*) sind und technisch als Bettlaken (*paccattharaṇa*) gelten. Diese Stoffrequisiten können ganzjährig und vielseitig eingesetzt werden: als Bettlaken, als Badetuch, als Handtuch, als Ersatz für die untere Robe zum Arbeiten (zum Beispiel beim Fegen), als Stoff, der aus hygienischen Gründen unter der unteren Robe getragen wird, und sogar als Trageschlinge.

Das Badetuch musste auch bei Luang Pū Man nicht mit Jackfruitsoße gefärbt werden; andere Färbemittel waren erlaubt. So ein Badetuch ist auch weniger aufwendig zu waschen als die regulären Roben. Bei dem vielfältigen Gebrauch wird selbst bei sorgsamer Behandlung im Jahr mindestens ein Badetuch verschlissen und eben zur Regenklausur ersetzt. Die alten Badetücher werden meist zu Putzlumpen und Fußabstreifern zerschnitten.

77 *Sādhu!*: Ausruf der Anerkennung („Gut! Klasse! Echt Super!“).

Einem westlichen Leser mag es seltsam erscheinen, dass die Wechselwirkung zwischen Innenleben eines Autors und seinem Werk im Werk selbst ihren Niederschlag findet. Es widerspricht dem Glauben an die

Existenz und Notwendigkeit von Objektivität, die so tief in unserem aristotelischen Weltbild verwurzelt ist. Aus buddhistischer Sicht ist allerdings nichts dagegen einzuwenden, wenn sich der Beobachter **nicht** selbst vergisst (außer vielleicht aus Sicht der Scholastik).

Also: Auch ich hatte beim Übersetzen eine Gänsehaut!

78 Aufgrund seines Ordensalters und seines Ansehens wäre LPM automatisch – aber ungebeten – auf die Position des Klosterleiters gerückt. Deshalb zog er nicht (für längere Zeit) in ein Kloster, das bereits in der Hand von anderen Mönchen war. Hatte er sich aber als Erster in einem Kloster niedergelassen, konnten sich seine Anhänger ihm dort anschließend freiwillig unterstellen.

79 *Luang Tā* ist in diesem Zusammenhang eine Bezeichnung für einen spätberufenen Mönch. Manchmal gehen ältere Männer in Thailand, z.B. nach dem Tod der Ehefrau oder wenn die Kinder alle aus dem Haus sind, als Mönche ins Kloster. Einige von ihnen sind nicht besonders am monastischen Training interessiert. Es geht ihnen mehr um Gesellschaft und/oder Versorgung – eine Art Ruhestand in Roben.

80 Das Wort *Therānuthera* findet sich anscheinend nur ein einziges Mal im Kanon (Vinaya, Cullavagga VIII.4.1, im Kapitel über die kiccavattas). Es bedeutetet „Theras und Beinahe-Theras", also Mönche mit mehr als 10 und mit fast 10 Jahren Ordenszugehörigkeit. In Thailand hat der Begriff eine Bedeutungsverschiebung erfahren und wurde zu einer formellen, besonders respektvollen Sammelbezeichnung für langjährige Mönche.

In Thailand gilt das Prinzip „je höher der Rang, desto länger der Titel; je tiefer der Respekt, desto länger die Anredeform". Vermutlich wurde deshalb der Doppelbegriff *Therānutherā* als höfliche Sammelbezeichnung für langjährige Mönche geprägt

81 Das heißt, der Wald war illegal gerodet worden, und die Dorfbewohner hatten keinerlei Dokumente, mit denen sie Grundbesitz oder sonstige Ansprüche geltend machen konnten. Solange sich sonst niemand für „ihr" Land interessierte, war das kein Problem. In späteren Zeiten fielen touristisch interessante Immobilien dieser Art oft „besser abgesicherten" Spekulanten in die Hände.

82 Vollordinierten Bhikkhus ist das Bäumefällen und -beschneiden durch die Ordensdisziplin verboten.

83 Das heißt, die rechte Schulter war unbedeckt als Zeichen des Respekts.

84 Das Rezitieren heiliger Texte, vor allem bei Todesfällen, ist für Mönche mit niedrigem ethischen Standard, die ihre Ordensregeln nicht befolgen und Geld annehmen, ein einträgliches Geschäft.

85 In Thailand werden vor einer Verbrennung täglich Gedenkfeiern veranstaltet, die auch als Gelegenheit zum *Tham Bun* betrachtet werden. Je länger die Leiche eines berühmten Mönches liegen bleibt, desto größer ist der finanzielle Vorteil für das betreffende Kloster, aber desto mehr wird der Praxisrhythmus der Kammaṭṭhāna-Mönche unterbrochen. Selbstverständlich wäre es wünschenswert, dass die Anhänger eines Verstorbenen ausreichend Zeit zum Abschiednehmen haben, aber das kann zu einem Interessenskonflikt führen.

Luang Pū Man war auf diesem Gebiet kompromisslos, aber als er nicht mehr am Leben war, wurde sein Beispiel immer mehr ignoriert. Luang Phō Chā Subhaddo zum Beispiel wurde ein Jahr lang aufgebahrt, Khrū Bā Śrī Vichay Vijayo sogar mehrere Jahre. Die Leiche von Than Phō Lī Dhammadharo liegt schon seit mehr als 50 Jahren einbalsamiert und unkremiert in der Sālā von Wat Asokārām. Die drei Monate zwischen dem Abwerfen des Körpers und der Verbrennung im Fall von Luang Tā Mahā Bua Ñāṇasampanno müssen heutzutage schon als extrem kurzer Zeitraum betrachtet werden.

Letzterer berichtete in Q2 von zwei Todesfällen in Wat Nōng Phü ohne Namensangabe. Der Abgleich dieses Berichts mit Luang Pū Lās Schilderung deutet darauf hin, dass Phra Ācān Niam an Tuberkulose starb, Than Sō an Malaria.

86 Jüngere Mönche und Novizen am Ende der Schlange erhielten auf Almosenrunde oft nur Klebereis. Mit der Neuverteilung wurde sichergestellt, dass auch diejenigen am Ende der Reihe von der Menge und Qualität her ausreichend zu essen bekamen. Auch heute gibt es noch in einigen wenigen Waldklöstern *Bhattudesakas*, auch wenn deren Dienste eigentlich nicht mehr nötig sind, weil die Versorgung mit Almosen-

speise heutzutage in Thailand generell üppig ist. Der Brauch wird aus Respekt vor dem Großen Than Ācān beibehalten.

Dasselbe gilt für das Anziehen aller drei Roben (inklusive Saṅghāṭi) auf Almosengang. Es ist nicht erlaubt, den Saṅghāṭi im Wald zurückzulassen, außer wenn es nach Regen aussieht oder eine feste Unterkunft (verschließbare Kuṭi) zur Aufbewahrung zur Verfügung steht.

Letzteres ist heute meist der Fall; dennoch wird der Saṅghāṭi in manchen Klöstern auch heute noch bei Gängen ins Dorf getragen. In einem warmen Land kann das eine echte Herausforderung sein, im kalten mitteleuropäischen Winter ist der Saṅghāṭi eher ein Segen.

Die Kurzformel der Essenkontemplation lautet in der Übersetzung: Gründlich betrachtend verzehre ich jetzt meine Mahlzeit, nicht zum Vergnügen und nicht zur Berauschung der Sinne, nicht zum Verfetten und nicht zu Verschönerungszwecken, nur zum Erhalten des Körpers, um ihn zu ernähren, Schadensabwendung, den heiligen Wandel zu fördern. „Altes Hungergefühl werd' ich vertreiben, neues Völlegefühl werd' ich vermeiden. Meinen Lebenserhalt werd' ich bestreiten, um von Tadelung frei wohl zu verweilen."

87 Diese Begriffe bezeichnen „Tätigkeit ohne Eigentümer", Aktivität eines Arahant, im Gegensatz zu „Kamma", der vereinnahmten Handlung mit ihren entsprechenden Folgen.

88 Massage gehört seit der Zeit des Buddha zu den Pflichten eines Aufwärters, oder besser zu den Freuden, denn bei solchen Gelegenheiten findet oft sehr persönliche Kommunikation zwischen Lehrer und Schüler statt.

Der Herausgeber war während seiner Zeit als Juniormönch Massage-Aufwärter seines Lehrers. Eine normale Massage dauerte zwischen 45 und 90 Minuten. Einmal, als ein Großer Than Phra Khrū Bā Ācān zu Besuch kam, machte der Herausgeber ebenfalls die Erfahrung einer Marathon-Massage (mehr als vier Stunden). Auch in jenem Fall war es eine Maßnahme des Khrū Bā Ācāns, die dazu diente, den Schüler näher kennenzulernen.

Wahrscheinlich ist es überflüssig zu erwähnen, dass der Khrū Bā Ācān bestimmt, wann es genug ist, nicht der Aufwärter.

89 Das *Bestimmen der Regenklausur* ist eine feierliche persönliche Absichtserklärung, die drei Monate der saisonbedingten Sesshaftigkeit an eben jenem „bestimmten" Ort zu verbringen. Die Erklärung wird meist bei einer Versammlung aller Bhikkhus des betreffenden Klosters am ersten Tag der Regenklausur abgegeben. Der Seniormönch macht den Anfang, anschließend folgen alle anderen Mönche in der Reihenfolge ihrer Seniorität, also nach „Dienstjahren".

90 In Wirklichkeit hat *Padaddā padaddo* keine Bedeutung in der Pālisprache. Wieso nahm Than Cuan dann an, es handle sich um Pāli? Vermutlich sah er Biṇḍu-Thai in seiner Vision. Diese Variante der Thaischrift mit ihren diakritischen Zeichen wird normalerweise nur für Pālitexte verwendet. Ähnlich verhält es sich mit Pāli in lateinischer Schrift. Wenn dem Herausgeber ein unbekanntes Wort mit typischen diakritischen Zeichen (z.B. „ā") in einer Vision erscheinen würde, nähme er wohl anschließend ein Pāliwörterbuch zur Hand.

91 In den thailändischen Quellen wird in diesem Zusammenhang oft das Verb ดุ verwendet, das eine ziemlich breite Bedeutung hat: 1. zurechtweisen, tadeln, schelten, einen Verweis erteilen, Vorwürfe machen, zur Last legen, ermahnen, warnen; 2. züchtigen; 3. einschüchtern; 4. wild sein, grimmig, grausam, wütend, heftig, hitzig, ungestüm, bissig, gewalttätig, brutal oder primitiv sein.

In einigen englischen Übersetzungen wird dafür das Wort *fierce* verwendet, das die zuletzt genannte Bedeutung hat und Luang Pū Man in ein etwas seltsames Licht rückt.

92 Vergleiche das Kapitel *Geschichten aus Mä Kōi*: Ein Mönch, der sich hinhockt, während sein Khrū Bā Ācān zu ihm spricht, drückt damit aus, dass es nicht Dhamma ist, was der Meister da von sich gibt. Das geschieht natürlich nicht mit Absicht, sondern aus falsch verstandener Höflichkeit heraus – und in Unkenntnis der Vinayaregeln.

93 *Upāsikā* bedeutet „Laienanhängerin". Thailändische Mönche verwenden das Wort meist als Bezeichnung für Frauen, die zeitweilig oder langfristig sexuell enthaltsam in einem monastischen Umfeld oder Kon-

text leben und die acht Ethikregeln (die asketische Variante der Laienethik) einhalten. Es gibt verschiedene Abstufungen, von der Hausfrau auf Klosterretreat, *Chī Brahm* genannt, bis hin zur *Mä Chī*, die vom Lebensstil her mehr oder weniger nonnenähnlich lebt, mit rasiertem Kopf und weißer Robe.

Vom Prestige und den Praxismöglichkeiten her besteht meist eine ziemliche Kluft zwischen den weiblichen und den männlichen Renunzianten, also zwischen Mä Chīs und Mönchen. Die aktuellen Versuche, den wiederbelebten Bhikkhunīorden in Thailand einzuführen (den es wahrscheinlich dort früher nie gegeben hat) stoßen nicht auf Unterstützung und Anerkennung seitens offizieller Stellen im Mönchsorden; diese sehen sich aber vermutlich einem gewissen moralischen Druck durch die buddhistische Weltöffentlichkeit ausgesetzt.

So lassen sich zumindest die gegenwärtigen Bestrebungen erklären, den Makel eines fehlenden Bhikkhunīordens zu übertünchen, indem der Mä Chī Status publizistisch besser dargestellt wird, als es der gesellschaftlichen Realität entspricht. Zum Beispiel wurde in der englischen Version von Q2 das Wort *Upāsikā* (Laienanhängerin) stillschweigend mit „nun" (Nonne) übersetzt. Ein weiteres Beispiel ist die 2009 erschienene Biografie *Mae Chee Kaew – Her Journey to Spiritual Awakening & Enlightenment*, die von Bhikkhu Sīlaratano (Ajahn Dick), einem amerikanischen Mönch, als Auftragsarbeit verfasst wurde. Das Buch ist schön geschrieben und inspirierend, nur manchmal trägt Ajahn Dick bei seinem Bemühen um politische Korrektheit ein wenig dick auf und wird unfreiwillig komisch, wenn er zum Beispiel Upāsikā Käo als „voll ordinierte Mä Chī" bezeichnet.

Luang Pū Man hat sich in seiner Lehrtätigkeit um Menschen gekümmert, die Bereitschaft und Potenzial zur Praxis besaßen, egal, welchen Geschlechts. Es gab immer wieder Mä Chīs, denen er besondere Aufmerksamkeit widmete, von seiner eigenen Mutter angefangen. Die erwähnte Mä Chī Käo wohnte ab 1945 in einem Waldkloster bei Bān Huay Sāi, wo LPM 1921 selbst schon einmal eine Regenklausur verbracht hatte. Sie besuchte den Meister einige Male in Wat Pā Bān Nōng Phü.

Luang Pū Man hatte ein Herz für Upāsikās und unterstützte sie in ihrer Praxis. Allerdings konnte der Herausgeber keine einzige Quelle finden,

die belegen würde, dass er ihnen je gestattet hätte, mit ihm zusammen in ein und demselben Kloster zu wohnen.

94 Eine Kaṭhinaspende ist eine komplizierte Angelegenheit, die verschiedene Anforderungen an die Spender, den Stoff und die empfangende Saṅgha stellt. Dann muss der Stoff auf bestimmte Weise übergeben werden, die Saṅgha muss ein relativ aufwendiges Beschlussfassungsverfahren durchführen und auch noch bis zum nächsten Morgen eine Robe aus dem Stoff nähen, damit der erwähnte viermonatige Vorteil (die sogenannten Kaṭhinaprivilegien, eine Lockerung bestimmter Ordensregeln) in Kraft treten kann.

Jede Art der Stoffspende ist verdienstvoll, aber die Kaṭhinaprivilegien machen sie *besonders* verdienstvoll. Bei der „Spende" von Paṃsukūla-Stoff kommt ebenfalls ein Bonus hinzu, weil dieser den Empfängern ermöglicht, eine der 13 Dhutaṅga-Übungen einzuhalten – das Benutzen einer Robe aus „weggeworfenem" Stoff. Dieses Extra hat keine zeitliche und räumliche Begrenzung. (Eigentlich kann man nicht von „Spende" sprechen. Es ist ein Akt des gezielten Wegwerfens. Der Stoff wechselt nicht den Eigentümer, sondern tritt in den Zustand der Herrenlosigkeit über.)

Cek Hai und seine Leute hatten den Stoff abgelegt mit der Absicht, dieser möge der Saṅgha zugute kommen; aber sie hatten den Stoff nicht übergeben. Nach eingehender Kontemplation kam LPM zu dem Schluss, dass die Kriterien für Paṃsukūla-Stoff, also Stoff ohne Eigentümer, erfüllt waren.

Meist wird in buddhistischen Ländern die Paṃsukūla-Spende (Thai: *Phā Pā* – „Waldstoff") als weniger wertvoller Ersatz für eine Kaṭhina betrachtet (zum Beispiel, wenn irgendwelche Voraussetzungen nicht erfüllbar sind), aber LPM drehte den Spieß um. Er hatte nicht viel für großes Zeremoniell übrig – vgl. Muttodaya 2.2 und Muttodaya 3.98.

Es ist unwahrscheinlich, dass Cek Hai all diese Zusammenhänge voll durchschaut hatte. Als Chinese hatte er vielleicht gar keine Ahnung, „wie *man* es richtig macht". Aber er hatte offenbar ein solides Verständnis für die Grundprinzipien der Dhammapraxis.

95 Nach der Kontemplation, ob das Kriterium der Eigentümerlosigkeit erfüllt ist, spricht der Mönch in der Regel das Ergebnis seiner Betrachtung laut aus: „Imaṃ paṃsukūlacīvaraṃ assāmikaṃ mayhaṃ pāpuṇāti." („Dieser eigentümerlose weggeworfene Stoff ist mir zugekommen.") Detaillierte Informationen zum Thema bieten zwei Texte von *Muttodaya Dhamma* („Was ist Waldstoff/Phāpā?" und „Was ist eine Kaṭhina"), sowie ein Video („Kaṭhina, ein neues altes Fest"), alle auf der Webseite des Klosters Muttodaya verfügbar: www.muttodaya.org

In der Waldtradition wird der formale und zeremonielle Aspekt des Ordenslebens meist auf das erforderliche Mindestmaß reduziert. So konsequent und radikal (und dabei korrekt!) wie Luang Pū Man zu sein, traut sich aber heutzutage wohl niemand mehr.

Um einem möglichen Missverständnis bei westlichen Lesern vorzubeugen: Luang Pū Man (wie auch der Autor von Q20) war nicht der Meinung, Verbeugung vor Buddha, Dhamma, Saṅgha sei eine überflüssige Zeremonie. Den Ausdruck von Respekt, Hingabe und Demut sah er als integralen Bestandteil der Praxis auf dem Weg des Herzens an.

96 Eine Anmerkung in der englischen Übersetzung von Q2 besagt, dass Than Ācān Man an Lungentuberkulose erkrankt war.

97 „Khuṇ" wird heutzutage meist als Anrede oder Bezeichnung unter gleichrangigen Laien gebraucht. Im altertümlichen Sprachgebrauch ist es eine höfliche Anrede oder Bezeichnung für Mönche, die nach Seniorität unterhalb des Sprechers stehen.

98 *Um Vergebung bitten* ist ein Akt des Respekts, der im Ordensleben und in einer buddhistischen Kultur allgemein verbreitet ist. Er dient dazu, alle unangemessenen Handlungen einer anderen Person gegenüber zu bereinigen, und wenn es nur Gedanken sind.

Die Bitte um Vergebung ist eine geschickte heilsame Vorgehensweise. Sie schließt sogar Handlungen mit ein, die einem nicht bewusst sind; denn manchmal tauchen Erinnerungen an solche Handlungen erst später auf, wenn es vielleicht nicht mehr möglich ist, Dinge zu klären. Aber wenn um Vergebung gebeten wurde, der Adressat der Bitte Vergebung gewährt und seinerseits um Vergebung gebeten und diese empfangen

hat, ist das Verhältnis zueinander bereinigt und kann später keinen Anlass zu Bedauern oder Schuldgefühlen mehr geben.

99 Bestimmte Arten, ein Gewicht mittels einer Tragestange auf der Schulter zu tragen, sind Mönchen nicht erlaubt.

100 LT Mahā Bua berichtete in Q2: „Etwa zehn Minuten nach der Injektion des Schlafmittels schlief er ein." TPA Viriyang erschien das wohl nicht glorreich genug. Er schrieb in Q3 dem Ehrwürdigen Luang Pū Man folgende letzte Worte zu: „Ich werde in die Stille der Jhānas eintreten."

101 Die zusammengefaltete äußere Robe, in ein kleines Tuch eingewickelt.

102 „Die Ordensgemeinschaft ist Eigentümer der Roben und der Schale eines verstorbenen Bhikkhus. [...] Ich verfüge, dass die Ordensgemeinschaft die dreifache Robe und die Schale jenen gibt, die für den Kranken gesorgt haben. Andere leichte Güter und Requisiten können unter der anwesenden Gemeinschaft aufgeteilt werden." (Vinaya, Mahāvagga VIII.27)

103 Das heißt, sie war als seltenes Sammlerstück außer Reichweite verborgen.

104 *Pārājika* (wtl: Niederlage) ist ein Verstoß gegen die Ordensdisziplin der schwersten Sorte, der Disqualifikation mit sich bringt. Ein Mönch verliert damit automatisch seinen Mönchsstatus und kann auch nicht mehr re-ordiniert werden. Substanzieller Diebstahl gehört zu dieser Klasse von Verstößen. Allerdings ist fraglich, ob in diesem Fall die Kriterien dafür erfüllt worden wären, weil Knochenreste keinen oder nur geringen materiellen Wert besitzen. Than Cao Khuṇ Dhammacedīs Abschreckungsmaßnahme war trotzdem gerechtfertigt, weil die kammischen Folgen in diesem Fall – Diebstahl von Dingen mit ideellem Wert – wohl gravierend gewesen wären.

105 *Dhammaschrift* (อักษรธรรม): Gemeint ist hier *Aksōn Dhamm Isān* (อักษรธรรม อิสาน), eine Schrift, die, wie viele andere Schriften Südost-Asiens, nach dem indischen Schriftprinzip entwickelt worden ist. Sie hat ihren

Ursprung in der Mōn-Schrift der Dvāravati-Periode (Haribhuñjaya), aus der im 12. Jahrhundert die burmesische Schrift und Aksōn Dhamm Lān Nā, die Schrift der Königreiche des heutigen Nordthailands, entstanden.

Aufgrund von kulturellen und politischen Verbindungen mit dem Lān Chāng-Reich (heute der nördliche Teil von Laos) wurde die Schrift später dorthin exportiert und zu Aksōn Dhamm Lao (= Aksōn Dhamm Isān) modifiziert. Sie hat auch Ähnlichkeit mit der Khmer-Schrift und der Khōm-Schrift und wurde wie diese benutzt, um Dhammatexte in Pāli festzuhalten. Für Texte in Thai und in der Isānsprache wurde sie zwar gelegentlich auch verwendet, aber dafür ist sie nicht besonders gut geeignet, weil sie keine Tonmarker aufweist.

Seit sich in Thailand Anfang des 20. Jahrhunderts die Biṇḍu-Schreibweise, eine Modifikation der Thaischrift, für das Notieren von Pālitexten durchgesetzt hat, ist die „Dhammaschrift" kaum noch in Verwendung. Selbst Phra Mahā Seng konnte sie schon nicht mehr lesen und brauchte die Hilfe des Ehrwürdigen Chat Cirapuññō zur Transliteration in die Thaischrift.

In dem Gebiet, das heute Thailand ist, wurde im 19. Jahrhundert viel ausprobiert, um eine geeignete Schrift für Pālitexte zu finden. Neben den beiden Aksōn Dhamm-Varianten, Khōm und Khmer, gab es noch einen Vorläufer von Biṇḍu-Thai, die sogenannte *Kārāyut*-Schrift, sowie ein kurzlebiges Experiment mit der *Ariyaka-Schrift*, die dem Kyrillischen ähnelt. All diese Schriften haben heute nur noch akademische Bedeutung. Einige davon werden von „Eingeweihten" für Schutz-Tätowierungen und andere magische Praktiken verwendet.

106 Identisch mit dem Ehrw. Thōngkham Cāruvaṇṇo. „Ñāṇobhāso" war der Ordinationsname bei seiner ersten Ordination; siehe Kurzbiografie.

107 „Ins Nullnull (wörtl: sūnsūn / สูนๆ) eingehen" bedeutet nicht, „aufs Klo gehen", sondern ins „ganz und gar Null" oder ins „ausgelöschte Nichts". Im Manuskript von Luang Pū Viriyang findet sich diese Passage nicht. LP Man hatte offenbar gelegentlich mit dem Wort „Null" gespielt (s. Muttodaya 1.14f.), aber auf andere Weise. LP Viriyang wählte für das Wort „Null" eine andere, vom Sanskrit abgeleitete Schreib-

weise (śūn / ศูนย์), die auch „Mittelpunkt“ bedeutet.

108 Ācān Mahā Bua Ñāṇasampanno war Luang Pū Mans rechte Hand in der Zeit, als die Notizen zu „Muttodaya“ entstanden. Nach dem Tod des Meisters ging er bis zur Verbrennung auf Wanderschaft (wahrscheinlich wollte er nicht an dem dreimonatigen Spektakel teilnehmen). Er wäre eigentlich der kompetente Redakteur/Herausgeber gewesen.

109 Pāli: „Ich gehe um Zuflucht.“

110 Ein Wortspiel auf Thai, das sich im Deutschen nur schwer nachahmen lässt; im Original: loko, lokā, lokere, lokū, loküng, lomüng / โลโก โลกา โลเกเร โลกู โลกึง โลมึง.

111 Einige frühe Mitschriften von LP Wan scheinen schon in der Erstauflage mit dabei gewesen zu sein.

112 Nach dem Vinaya beginnt ein neuer Tag bei Morgendämmerung. Deshalb wird als Todestag oft der 10. November 1949 angegeben.

Umrechnung anderer erwähnter Daten von Lunar- zu Solarkalender: (ZM = Zunehmender Mond; AM = Abnehmender Mond; LM = Lunarmonat nach dem thailändischen Kalender)

15. Tag ZM 3. LM	12. Februar 1949	Māgha Pūjā Vermächtnis
15. Tag ZM 11. LM	7. Oktober 1949	Pavāraṇā
1. Tag ZM 12. LM	22. Oktober 1949	Beginn LPMs Bettlägrigkeit
10. Tag ZM 12. LM	31. Oktober 1949	Abreise aus Bān Nōng Phü
5. Tag AM 12. LM	10. November 1949	Erlöschen der Khandhas
1. Tag ZM 3. LM	19. Januar 1950	Vorbereitung d. Kremation
13. Tag ZM 3. LM	31. Januar 1950	Verbrennungsfeier

Reliquien oder *Phra Dhātu* entstehen aus dem Kalk der Knochenreste. Die poröse, krümelige Struktur der verbrannten Knochen wandelt sich aus ungeklärter Ursache in eine harte, kristalline Form um. Es wird vielfach angenommen, dass die Voraussetzung für dieses Phänomen Arahantschaft oder zumindest irgendeine andere Stufe geistiger Läute-

rung ist.

113 Dass diese Kinder und Enkel in so eine Familiensituation hinein geboren werden, ist natürlich Frucht ihres eigenen Kammas.

114 Diese Aussage soll vermutlich einer fatalistischen Auffassung von Kamma als Schicksal entgegenwirken.

115 Der Buddha.

116 Die Verwendung als Metapher hat im Thailändischen eine andere Bedeutung als im Deutschen: Nicht der Farbwechsel bzw. Anpassung ist gemeint („das Fähnchen in den Wind hängen"), sondern das Protzen, Zur-Schau-Stellen, etwas Vormachen.

117 *Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa.* Ehre dem Erhabenen, Vollendeten, vollkommen Erwachten.

118 Aus M 74, Dīghanakha Sutta.

119 *Kalala:* wtl. „Schlamm"; Gewebeklumpen zur Zeit der Empfängnis.

120 Ab hier bis zum Ende des nächsten Absatzes bestehen erhebliche Unterschiede zur Textversion, die von Phra Mahā Seng bearbeitet wurde.

121 *Ambuja:* wtl. „wassergeboren", Fisch; Embryo im Anfangsstadium.

122 *Ghana:* wtl. „Keule"; Embryo in einem späteren Stadium.

123 *Pesi:* wtl. „Muskel"; Fötus.

124 Nicht nach der Geburt, sondern nach Namo – in zweifacher Hinsicht; denn diese Silben stehen für „**b**(ud)**dh**(assa)".

125 ธาตุอาศัย (Dhātu āsay) bedeutet auch: Elemente des Lebens oder Bewohnens.

126 *Pubbācariya*: wtl. „Vor-Lehrer“.

127 Dhammapada Vers 1

128 PMS hat: „Alle Konventionen ...“. Die Worte „Besitz“ (auch geistiger Art: sombat, สมบัติ) und „Konvention, Vorstellung“ (sammati, สมฺมติ) sind im Thailändischen sehr ähnlich, und in LP Viriyangs Handschrift sehen บ und ม fast gleich aus.

129 Das sind – nach *hetu* – Nr. 2 und Nr. 24 der Liste von 24 Bedingungsarten, die im Mahāpaṭṭhāna genannt sind.

130 Die Gruppe der ersten fünf Bhikkhus; zum genannten Zeitpunkt war der Ehrw. Assaji aber noch kein Thera (Ordensälterer).

131 So steht's bei LPV und PMS in geringfügiger Abweichung von der Version in Mahāvagga I, 23, 5: *Ye dhammā hetuppabhavā tesaṃ hetuṃ tathāgato āha; tesañca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo.* Auf Deutsch: „Was die ursächlich entstandenen Dinge sind, deren Ursache hat der Tathāgata genannt; und was deren Aufhören ist, so spricht der Große Samaṇa.“

132 Das bedeutet im übertragenen Sinne auch: „völlig einleuchtend, klar, offensichtlich“. Die wörtliche Übersetzung wurde gewählt, weil LPM oft mit der Licht-Metapher spielt.

133 Freie Übersetzung eines Wortspiels mit der traditionellen Schlussformel eines formalen Dhammavortrags.

134 Es gelang dem Herausgeber nicht, dieses Zitat im Kanon zu finden. *Ṭhitibhūtaṃ* (wtl. „stabil geworden“) taucht in einem Subkommentar zum Vinaya in ganz anderem Zusammenhang auf.

135 Kommentarieller Begriff, siehe Visuddhimagga, PTS-Seite 661 ff.

136 Vermutlich LPM's Wortschöpfung aus Pāli, Thai und Sanskrit; mit identischer Schreibweise, aber leicht veränderter Aussprache bedeutet es: 3 Tonnen Mist!

137 PMS-Version: „Namo"; die Fassung LPV hat vermutlich nicht aus Versehen „Mano": Der folgende Text handelt nicht vom menschlichen Körper, sondern vom menschlichen Potenzial.

138 *Paṭibhāga,* wörtlich „Gegenstück". Es fällt auf, dass hier nicht, wie meist üblich, der kommentarielle Begriff *Paṭibhāganimitta* (Gegenbild) verwendet wird. In M 44 gibt es eine Reihe von Gegenstücken, die sowohl Ergänzung als auch Gegenteil oder Verneinung im Sinne einer Überschreitung des Gegebenen hin zu einer allgemeineren Ebene des Erlebens repräsentieren. Das findet sich auch hier: Paṭibhāga markiert den Übergang vom Sinneserleben zur vollen Sammlung, aber auch den Übergang von Sammlung zu Weisheit. Siehe hierzu Kapitel 16.

139 Kesā, lomā, nakhā, dantā, taco (Haare, Borsten, Nägel, Zähne, Haut).

140 Die „Kürzere Sammlung" der Lehrreden der Buddha.

141 D.h.: den Atem.

142 Ab hier bis zum Ende des Kapitels bestehen z.T. erhebliche Unterschiede zwischen der LPV- und PMS-Version.

143 „In den vorher nicht gehörten Dingen ..."; einem Zitat aus der ersten Lehrrede nachempfunden; Dhammacakkappavattana Sutta, S 56,11.

144 Tendenzen, Neigungen (*anusaya*): Begierde, Abneigung, Ansichten, Zweifel, Dünkel, Daseinstrieb, Unwissenheit.

145 „Das Wissen entsteht, dass Geburt vernichtet ist." Das ist die Standardformel zur Erkenntnis nach der Befreiung.

146 Zweite Bedeutung: mit Faulheit seine Zeit verschwenden

147 Wortspiel: saphān (สะพาน) und saban (สะบั้น)

148 „Einer, dessen höchste Errungenschaft im Wort besteht, aber nicht in dessen Bedeutung“ (PTS Dictionary); „Der, dem Worte die Hauptsache sind“ (Ehrw. Ñāṇatiloka). Siehe Aṅguttara Nikāya 4,133: In dieser Lehrrede geht es um vier Grade des Verstehens. 1. Einer, der unmittelbar eine kurze Darlegung versteht. 2. Einer, der nach ausführlicher Erläuterung versteht. 3. Einer, der längerer Anleitung bedarf. 4. Ein *Padaparama*. Der Kommentar beschreibt ihn als einen, „der viel erfährt, viel redet, sich viel merkt, aber in diesem Leben kein höheres Verständnis des Dhamma hat.“ Der Subkommentar führt aus, dass er weder Vertiefung noch Einsicht noch Weg noch Frucht zustande bringen kann.

149 „Unerschütterlich in Bezug auf alle Dinge in zu wissende Dinge (=Allwissenheit) eintretend.“ Das Zitat ist im Kanon nicht zu finden. Es beschreibt den Buddha. Das folgende *santo* hat nichts mit *pavessanto* zu tun; es handelt sich um ein Wortspiel.

150 „Wer mit Scham und Scheu gewappnet und sich hellen Dingen widmet, friedvoll in der Welt, rechtschaffen, wird als engelhaft bezeichnet.“ (Jātaka 1.1.6)

151 „Vierteilig sind die Wahrheiten – die Triebversiegten, Strahlenden, sie sind erloschen in der Welt.“ (Dhammapada 273 und 89; LPM spielt im Folgenden mit der Mehrdeutigkeit des Wortes *pada*: Fuß, Fährte, Versteil, Bestandteil.)

152 Die katechistische Antwort bezieht sich auf den erfüllten achtfachen Pfad und die beiden zusätzlichen Faktoren Richtiges Wissen (das Wissen von der Vernichtung der Triebe) und Richtige Befreiung (das Erleben der Befreiung von allen Trieben); vgl. M 117. Luang Pū Man hat allerdings noch eine weitere Interpretation im Sinn.

153 Schreibweise ศูนย์ - bedeutet auch: Mittelpunkt, Zentrum.

154 Das Wissen von früheren Geburten und das Wissen vom Werdegang der Lebewesen (Himmlisches Auge).

155 *Lokadhammā*: Weltgesetze, nach denen sich die Welt dreht – Gewinn und Verlust, Ruhm und Unbedeutsamkeit, Lob und Tadel, Glück und Leid. (Vgl. A 8,6)

156 „Er verweilt, nachdem er hier und jetzt durch eigene Verwirklichung mit höherer Geisteskraft in die triebfreie Gemütsbefreiung, in die Befreiung durch Weisheit eingetreten ist." Eine Standardformel, die in vielen Varianten an vielen Stellen im Pālikanon zu finden ist.

157 Auf Thai „keci-ācān". Das ist eine höfliche Umschreibung für „Lehrende ohne eigene Verwirklichung im Dhamma". Die wörtliche Bedeutung nach der Wortherkunft: „irgendwelche Lehrer, Jedermann-Ācān".

158 PMS lässt diesen Satz weg, wie auch den Titel und die ersten zwei Sätze. Dort lautet der Titel: „Die Arahants jeglicher Art, sowohl die mit Gemütsbefreiung als auch die mit Weisheitsbefreiung, erfüllen die dreifache Schulung." Das ist das genaue Gegenteil der Aussage in der LPV-Fassung. PMS ist damit „politisch korrekt" im Sinne der Keci-Ācans. Er war ja selbst einer.

159 LP Man wandelt hier ein Zitat aus A 6,63 ab: „Cetanā'haṃ bhikkhave kammaṃ vadāmi. – Als Absicht, ihr Bhikkhus, bezeichne ich Handlung."

160 Der Ehrwürdige Man bezieht sich sowohl auf den Dhammainhalt als auch auf den Titel des bekannten Kommentarwerks.

161 Siehe Muttodaya 1, Abschnitt 14.

162 Die Übersetzung ist der Schrift angepasst, denn im Thailändischen ist es eine Drehung, von der LPM spricht: เจ zu จิ.

163 *Paccattaṃ veditabbo viññūhi:* „Von Weisen persönlich zu erfahren.“ Aus der Standardbeschreibung der Buddhalehre (*dhammānussati*).

164 Aus Dhammacakkappavattana Sutta, S 56,11.

165 Genus *Imperata*, ein Unkraut. LP Mans Erzählung weicht in etlichen Details von der üblichen sentimentalen Legende ab.

166 ยามาราธิราช (*yāmārādhirāja = yāmā + māra + adhirāja*), eine Wortschöpfung von LPM.

167 Einen alten Menschen, einen Kranken, eine Leiche, einen Samaṇa.

168 *Ṭhitidhamma*; LPM verwendet das Wort *Ṭhiti* offensichtlich nicht als festgelegten technischen Ausdruck, sondern im wörtlichen Sinne: „ausharrend, standfest“. Der Zusammenhang variiert: Mal ist die Festigkeit der Befreiung gemeint (z.B. in Muttodaya 1, Abschnitte 14, 16 u.a.); hier geht es um die Stabilität von Jhāna.

169 Wtl.: Vorbereitung; im Sprachgebrauch der KBA bedeutet es auch „innere Wiederholung, mentale Rezitation“.

170 Dieser Absatz (ab „Übrigens...“) wurde vermutlich von PMS redaktionell eingefügt, um für „scholastische Korrektheit“ zu sorgen. Laut LP Lā Khemapatto hat LPM die genannten drei Bhavaṅga-Begriffe auf seine eigene Weise verwendet (siehe *Meister der Morgenröte,* Stammbach 2012, S. 83f.), nämlich für die drei Arten des Samādhi. In der Scholastik bedeutet Bhavaṅgapāta „Versinken im Unterbewusstsein“ (Vism S. 139), Bhavaṅgacalana bedeutet „Erregung des Unterbewusstseins“ (Vism S. 458); Bhavaṅgupaccheda taucht im Visuddhimagga nicht auf, wörtlich bedeutet es „Anhalten des Unterbewusstseins“.

171 Siehe Muttodaya 1, Abschnitt 16.

172 Dies ist ein Schutztext (paritta), der in der Theravādatradition verbreitet, aber als Sutta im Pālikanon nicht zu finden ist.

173 Mahāsamaya Sutta, D 20.

174 Vermutlich sind die หมอดู gemeint, die Wahrsager und Quacksalber.

175 Vgl. Pabbatūpama Sutta, S 3,25.

176 Ein thailändischer Autor vermutet, der Ehrw. Lui habe diese Kürzel als eine Art persönlicher Stenografie verwendet. Möglicherweise steckt aber mehr dahinter:

In vielen Religionen findet sich das Phänomen, dass zeremoniell häufig verwendete Phrasen in der jeweiligen „heiligen" Sprache eine Verschiebung von der reinen Wortbedeutung hin zu mantrischen oder gar magischen Funktionen durchmachen. Beispiele sind das Halleluja im Christentum, die sanskritstämmigen Mantras im tibetischen Buddhismus oder die Okyos in Japan. Auch in Thailand sind, neben Techniken der Zahlenmagie, Praktiken der Wortmagie populär, wie zum Beispiel Vokalextraktionen, Akronyme und Assoziationen. Sie werden vor allem von Wahrsagern, Geistheilern, Tätowierern usw., aber auch von „wundertätigen" Mönchen verwendet. LPM macht sich die Faszination der breiten Bevölkerung an solchen Praktiken zu Nutze und dreht den Prozess um, indem er die Formeln zu Dhammainhalten zurückführt, vgl. Muttodaya 1, Absätze 3, 4, 14, 15.

Am Beispiel *Namo*: Wortbedeutung (Ehrerweisung) → Magische Bedeutung (Elemente Wasser und Erde) → neuer Dhammainhalt (Körper als Fahrzeug zur Praxis).

„I, A" ist die kryptische Form (Akronym) einer Inkantation der Besinnung auf die Qualitäten eines Buddha. Ein an sich bereits segensreicher Dhammainhalt wird in pseudomagischer Verkleidung präsentiert, aber sofort wieder auf die eigene Praxis zurückgeführt. Aber inwiefern ist „A, I" die Errungenschaft eines Arahants? Lösungsvorschläge können beim Herausgeber eingereicht werden.

177 Passagen in geschweiften Klammern geben Notizen wieder, die LP Lui in indirekter Rede festgehalten hat. Direkte und indirekte Rede ist im Thailändischen nicht immer eindeutig zu unterscheiden.

Diese Passage ist vermutlich eine Anspielung auf den Konflikt mit der Saṅghahierarchie, der zum Zeitpunkt der Niederschrift erst wenige Jahre zurücklag. Einige Studienmönche hatten die Waldmönche auch auf dem Gebiet der Lehrkenntnis herausgefordert. Möglicherweise waren gerade bei diesem Vortrag einige Cao Khuṇs anwesend.

178 Die Paragrafen mit * sind keine Mitschriften aus Wat Pā Bān Nōng Phü. Sie stammen aus einem Vortrag, den LPM am 28. Oktober 1940 in Wat Nohn Nives, Udōn Thānī, gegeben hatte. Ob LP Lui selbst oder die Redakteurin von „Candasāropūjā" (das erste Buch über LP Luis Leben und Wirken) diese Abschnitte später in die „Notizen zu Dhamma-grundsätzen von LPM" einfügte, ist nicht bekannt. Die Mitschriften aus dem Jahr 1940 enthalten drei Absätze, die in den „Notizen" fehlen. Einer davon ist aufgrund seiner Knappheit nicht mit Sicherheit übersetzbar. Die beiden anderen lauten:

1. Die Jhānas dienen als zeitweiliger Ruheplatz; anschließend wird der Geist weiter entfaltet.

2. Das Spiel mit Nimittas ist schon erlaubt, egal, ob man sie begrüßt oder scheut. Das nennt man „sich um den eigenen Schatten kümmern". Wer aber den Nimittas glaubt, hat wohl den Verstand verloren.

179 Hier ist vermutlich ein Wortspiel in der knappen Aufzeichnung verloren gegangen. หมื่น bedeutet „10.000", aber auch „frech", und es ist außerdem die Anredeform für Hofdamen. Also vielleicht meinte LPM nicht 6x10.000, sondern „6 zudringliche Hofdamen" als Gemahlinnen.

180 Der Ehrwürdige Ānanda wurde ein Arahant, während er sich nach vielen Stunden der Gehmeditation niederlegte.

181 Reinheit ist hier die Freiheit von Regelverstößen. Sie verflüchtigt sich, wenn Ordensregeln verletzt werden, z.B. durch Worte und Taten im Zorn. Das Siegesbanner signalisiert den Sieg über die Versuchung, es dem Zornigen heimzuzahlen.

182 Siehe Muttodaya 2, Abschnitt 1.

183 Kein Töten, Stehlen, sexuelles Fehlverhalten; kein Lügen, Hintertragen, grobes Reden, sinnloses Schwätzen; keine gierigen Gedanken, hassenden Gedanken, falsche Ansicht.

184 Der Vater des Buddha.

185 „Attāhi attano nātho." Dhp 150 und 380: „Man ist sich selbst der eigene Schützer."

186 Prinz Vessantara – unser Buddha in seinem vorvorletzten Leben – vervollkommnete die Tugend des Gebens (Jātaka 547).

187 Der vollständige Satz steht in Muttadaya 1, Abschnitt 7.

188 Im Thailändischen ist das ein geniales Wortspiel, das sich im Deutschen nicht nachahmen lässt. In der schrittweisen Reduzierung der Worte und damit verbundenen Verbreiterung der Aussage bringt LPM die zunehmende Universalität der drei Arten von Wissen zum Ausdruck: รู้เท่าอย่างนั้น – รู้เท่านั้น – รู้เท่า (rū thao yāng nan – rū thao nan – rū thao).

189 Nāma ist von Rūpa abhängig; Geist ist ohne Inhalt nicht etabliert, nicht erkennbar, weil er nichts zu benennen hat (vgl. Mahānidāna Sutta, Dīgha Nikāya 15).

190 Etymologie nach dem Kommentar: bhikkhu = bhinna-kilesa.

191 Vgl. Vitakkasanthāna Sutta, M 20.

192 In der indischen Kosmologie gruppieren sich vier Hauptkontinente um die Weltenachse, den Berg Meru. Der südliche Rosenapfelkontinent, Jambudvīpa, ist der eigentliche, wirkliche Menschenbereich, in dem Freud und Leid sich die Waage halten. Kurudvīpa im Norden ist von idealen Menschen bewohnt, die aber nicht die Veranlagung zur Befreiung haben (vgl. A 9,21). Videha im Osten zu erreichen, wird in M 50 als besonderes Kunststück des Ehrwürdigen Mahā-Moggallāna erwähnt. Bleibt noch der westliche Goyāna-Kontinent. Er wird als ein Ort des

technischen und materiellen Fortschritts beschrieben – Goyāna bedeutet „Kuhfahrzeug“.

Überträgt man diesen psychischen Kosmos auf die reale Erdgeografie und setzt den Berg Meru mit dem Mount Kailash gleich, dann ist Jambudvīpa der indische Subkontinent – tatsächlich ja auch die Wiege der Buddhalehre. Videha entspricht vielleicht China oder Japan, Kuru dem tibetischen Hochland, der Seidenstraße oder der Mongolei, wo legendäre oder ideale Orte wie Shangri-La, Shambala oder Xanadu usw. zu finden sein sollen. Goyāna muss dann wohl Europa oder gar Amerika sein.

193 Daseinsbereich von Wesen, die im Vorleben Nichtwiederkehrer wurden.

194 Siehe Muttodaya 1, Abschnitt 9.

195 *Ekamūlā*: wtl. „mit einer einzigen Wurzel“. Das „Gedicht“ ist ein Text aus dem sechsten Band des Abhidhamma, *Yamaka*, der bei Todesfällen rezitiert wird. Die einheitliche Eigenschaft des Geistes ist „heilsam“, Ursache und Bedingung für „heilsame Dinge“ (*kusalā dhammā*), die im erwähnten Text als „mit einer einzigen Wurzel“ beschrieben werden.

196 Die gebündelte Kraft des Willens, der Energie, des gesammelten Geistes, der Analyse.

197 Luzider Schlaf (นอนกำหนด): Etliche KBĀ haben die Fähigkeit, sogar im Schlaf wissensklar zu sein und zu praktizieren.

198 Siehe Muttodaya 1, Abschnitt 4.

199 Siehe Muttodaya 1, Abschnitt 7.

200 Aus เพชรน้ำหนึ่ง, zitiert nach Q1.

201 Details zu den Rängen siehe *Meister der Morgenröte*, Stammbach 2012.

202 Alle verfügbaren Bücher geben dieses Geburtsjahr an, wobei die Information vermutlich auf eine gemeinsame Quelle zurückgeht. Wahrscheinlich wurde TCK Dhammacedī aber schon früher geboren, denn sonst hätte er bei seiner Ordination das Mindestalter von 20 Jahren (ab Empfängnis) noch nicht erreicht gehabt. Than Ācān Ṭhānissaro merkte in einer Korrespondenz mit dem Herausgeber an, es liege wohl ein Fehler bei den Quellen vor. Es sei nicht anzunehmen, dass eine fehlerhafte Ordination stattgefunden habe. Im Verlauf der monastisch-akademischen Ausbildung von TCK wäre eine ungültige Ordination bei der Inspektion der Mönchsdokumente von den Verantwortlichen sicher nicht übersehen worden.

203 Ein *Yantra* ist ein rituelles Diagramm, das visuelle Gegenstück zu einem Mantra. Es stammt ursprünglich aus dem Hinduismus, wird aber auch für weltliche Ziele im Buddhismus eingesetzt, zum Beispiel für Amulette. Die thailändischen Yantras bestehen meist aus verschlungenen Linien, numerologischen Elementen und grafisch arrangierten Wortformeln in einer Schrift, die nur „Eingeweihte" lesen können: Khmer, Khōm (einer Hybridform aus Khmer-Schrift und Thai Nōi), Dhammaschrift oder in einer kryptischen Mischung aus verschiedenen Schriften.

Oft wird so ein Yantra auf ein Stück Goldblech geritzt, das dann zusammengerollt als Amulett getragen wird, ein sogenanntes *Takrud*. Eine billigere Variante ist der „Yantra-Stoff". Der abgebildete Yantra-Stoff stammt von LP Man. Das Yantra ist in Khōm geschrieben. Der Text lautet: „Namo vimuttānaṃ – namo vimuttiyā." Das bedeutet: „Ehre den Befreiten – Ehre der Befreiung." (aus Mora-Paritta, Jātaka 159).

Normalerweise ist es in der Waldtradition verpönt, solche Amulette herzustellen und auszugeben. LP Man machte einmal eine Ausnahme, um den Bewohnern von Bān Nōng Phü im zweiten Weltkrieg moralische Unterstützung in einer Phase heftiger japanischer Bombardements zu geben. Er verband diese Aktion auf seine typische Art und Weise mit einer Dhammalektion. Er wies die Leute an, den Text des Yantra jeden Morgen als Parikamma zu benutzen. Außerdem prophezeite er, der Krieg werde bald vorüber sein. Sieben Tage später fiel die Atombombe auf Hiroshima.

Ein Indiz, dass diese alten Schriften in Thailand heute weitgehend unbekannt sind: In allen verfügbaren thailändischen Quellen, die ein Foto mit dem Yantra-Stoff zeigen, ist die Abbildung verkehrt herum montiert. Der Text steht auf dem Kopf!

204 *Die Regenklausur verbringen* ist ein idiomatischer Begriff im Thailändischen für den Aufenthalt eines Mönchs, egal, zu welcher Zeit. Nicht immer ist damit tatsächlich die Zeit des Regenretreats gemeint. Rechnet man alle Orte zusammen, an denen Luang Pū Man die „Regenklausur verbracht" haben soll, kommt man auf über 100!

205 Wat Pā Bān Phā Dän liegt in der Nähe des Klosters von LP Thōng Däng Varapañño, nur einen Tagesmarsch entfernt in den Bergen des Lānnā Nationalparks. Der Herausgeber hat sich dort etliche Male aufgehalten.

206 LPM meinte entweder die Stufe des Nichtwiederkehrers oder das Betreten des Weges zu Nibbāna allgemein, also mindestens Stromeintritt.

207 Die Ernennung erfolgte am Geburtstag des Königs. Die Quelle erläutert nicht, warum es eine „Sondermaßnahme" war. Die üblichen Dienste am Vaterland wie im Fall anderer dekorierter Waldmönche hatte Phra Ācān Wan nicht geleistet. Vielleicht ist hiermit gemeint, dass er den Titel gegen seinen Willen verliehen bekam. Er war der Meinung, Ränge und Titel seien für Praxismönche nicht angemessen.

208 Ein extrem höfliches, dennoch unzutreffendes Wort für „Leiche"; eine Leiche hat keine Gestaltungen und ein Arahant schon gar nicht.

209 Fragmente dieser Texte tauchen auch in anderen Quellen auf, z.B. Q2 und Q12. Ob einige davon in den Heften aus Luang Pū Mans Nachlass standen oder anderweitig aufbewahrt worden waren, lässt sich nicht mehr in Erfahrung bringen. Einige Texte stammen sehr wahrscheinlich von Vorträgen bei Luang Pū Mans Aufenthalt in Wat Sālavan im Jahr 1940 und sind dort möglicherweise von einem nicht bekannten Zuhörer aufgeschrieben worden.

210 Die Schreibweise ist reinrassig Thai, nicht Pāli in Thaischrift. Es handelt sich aber um eine nicht ins Thailändische eingebürgerte Wortschöpfung. Version a) wurde unter dem Titel บทประพันธ์ ขันธะวิมุติ („Die Khandhavimutti-Ballade“) herausgegeben.

211 Der Herausgeber ist eigentlich Wat Būraphārām, Surin (Luang Pū Dūns Kloster). Das Buch ist eine Neuauflage von *Atulo – mai mī dai thiam*. Die Bezeichnung *Būraphācān-Buchprojekt Isān Süd* ist ein leicht ironischer Seitenhieb in Richtung des Būraphācān-Buchprojekts aus Chiang Mai, das Luang Pū Dūn noch keinen Band gewidmet hat. Es ist vielleicht auch eine Anspielung darauf, dass das Andenken an den großen Meister in der „orthodoxen“ Waldtradition manchmal etwas stiefmütterlich gehandhabt wird. In Q2 zum Beispiel wird Luang Pū Dūn kein einziges Mal erwähnt, obwohl er zu den ersten und wichtigsten Schülern von LPM zählt. Vielleicht liegt es an Luang Pūs unorthodoxem Lehrstil oder an der Tatsache, dass er die meiste Zeit seines Lebens in der Stadt gelebt hat. Auch ethnisch unterschied sich der Khmer-Thai von der Mehrheit der laotisch sprechenden Waldmönche.

Muttodaya Dhamma (Hrsg.)

bezeichnet die verlegerische Aktivität der Ordensgemeinschaft des im Jahr 2008 gegründeten Buddhistischen Waldklosters *Muttodaya.*

Das Kloster ist ein Ort, an dem die monastische Waldtradition in der Nachfolge von Than Ācān Man Bhūridatto gelebt wird. Der Klosteralltag ist streng nach Dhamma und Vinaya des Buddha ausgerichtet. Die ansässige Mönchsgemeinschaft ermöglicht es einer begrenzten Anzahl von Gästen (Ordinierten und Laien), zeitweilig am Klosterleben teilzunehmen, sofern sie bereit sind, den Praxisstandard mitzutragen.

Die ansässigen Mönche stehen Gästen und Besuchern mit ihrem Rat bei. Die Ordensgemeinschaft vermittelt Dhammavinaya bei regelmäßigen Veranstaltungen des Lehrvortrags und des Austauschs, die ausschließlich im Kloster stattfinden.

Die wirtschaftliche Grundlage ist das Dānaprinzip, es gibt keine Gebühren oder Spendenempfehlungen. Alles wird mit Spenden auf freiwilliger Basis finanziert. Die Mönche sammeln an den meisten Wochentagen Essensspenden auf Almosenrunde.

Das Kloster Muttodaya (Herrnschrot 50, 95236 Stammbach) befindet sich in ruhiger Alleinlage im Naturpark Frankenwald, einer sehr schönen, dicht bewaldeten Gegend, die von vielen Teilen Deutschlands aus gut erreichbar ist. Siehe **www.muttodaya.org**

Phra Ācān Mettiko Bhikkhu (Übersetzer, Herausgeber)

erhielt im Jahr 2004 Bhikkhu-Ordination in Wat Pā Nam Rin. Dieses Waldkloster ist eine traditionsreiche Thudongstation und war zeitweiliger Aufenthaltsort von Than Ācān Man Bhūridatto. Seine Lehrjahre als Juniormönch verbrachte Ācān Mettiko bei Luang Phō Thōng Däng Varapañño in Wat Phra Cao Ton Luang, Chiang Mai und ein Jahr als „Gastschüler" in Wat Pā Nānāchāt, Ubon Rāchathānī. Als begeisterter Thudonggeher hat er Erfahrungen in Thailand, Deutschland und Neuseeland gesammelt. Seit Sommer 2008 lebt er in *Muttodaya*.

Bereits als Laienpraktizierender hatte er weichenstellende Begegnungen mit Meistern der Waldtradition, z.B. Luang Pū Lā Khemapatto und Luang Phō Thūn Khippapañño, für deren Hilfe auf dem Weg er zutiefst dankbar ist.

MUTTODAYA

Hommage an ein befreites Herz

Leben und Lehre von
Than Phra Ācān Man Bhūridatto